

Aomar KHERDI

LES AÏT HDIDDOU

ORGANISATION SOCIALE ET DROIT COUTUMIER

Préface de Michael Peyron

2012

Les Aït Hdiddou

Organisation sociale et droit coutumier

Aomar Kherdi

Les Aït Hdiddou

Organisation sociale et droit coutumier

Préface de Michael Peyron

Rabat 2012

Publications de l’Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des études anthropologique et sociologiques

Série Etudes N° 26

Titre : **Les Aït Hdiddou**
Auteur : Aomar KHERDI
Edition scientifique : Hammou BELGHAZI
Editeur : Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation Technique : Centre de la Traduction, de la Documentation, de l’Edition (CTDE)
Couverture : Hammou BELGHAZI (CEAS)
Dépôt légal : 2012 MO 0691
ISBN : 978-9954-28-106-2
Imprimerie : El Maârif Al Jadida - Rabat 2012

A la mémoire de mes parents



Moha u Ali n Ait Kherdi dit Moha u Ali Lkhouja :
père et premier informateur de l'auteur.

Préface

L'étude des institutions amazighes du Haut Atlas marocain, matière longtemps et volontairement occultée, n'est revenue à la mode que tout récemment. Rares et peu accessibles sont les ouvrages qui y sont consacrés, d'autant plus que certains datent de l'époque du Protectorat. On pense aussitôt, entre autres, au travail de Surdon (1928) ; sinon aux recherches de Hart sur les Ayt Atta (1980, 1984), ainsi qu'à la toute récente thèse de Belghazi sur les Zemmour (2008).

Parmi ces institutions celle du droit coutumier (*izref*) occupe une place de choix. C'est dire que l'étude d'Aomar Kherdi tombe à point nommé, tant pour combler une lacune quant à nos connaissances sur l'*izref* dans la région Moulouya/Haut Atlas de Tounfit-Imilchil, dont est issue la famille de l'auteur, que pour contribuer à la réhabilitation d'une société trop souvent perçue selon la vulgate citadine en cours comme rustique, archaïque, et dénuée d'intérêt.

Bien au contraire, basant son étude autant sur son expérience du terrain que sur des recherches livresques, Kherdi nous démontre à quel point les différentes dispositions et règles du droit coutumier – véritable arsenal juridique évolutif, et cumul d'un processus plusieurs fois centenaire, mûrement réfléchi par des sages – étaient conçues pour faire face aux aléas que pouvait connaître une société traditionnelle à la recherche d'un équilibre au sein du désordre tribal en fait plus apparent que réel.

Dans le cadre de cette législation traditionnelle, et afin d'assurer une certaine harmonie, deux pactes d'alliances majeurs étaient prévus : celui de type *taḍa*, consacrant un rapprochement entre deux tribus par échange de babouches, et *taymat* ('fraternité'), scellant une amitié plus intime au niveau des individus de deux groupements d'*almessiten*. Également les institutions d'*amur* ('protection') et de *zeṭṭat* ('sauf-conduit'). Ce dernier, véritable passeport permettant au voyageur du dehors (*aberrani*) de circuler indemne en tribu, revêtait un caractère exceptionnel, quasiment sacré. Figurait également dans cet ensemble le contrat d'adoption temporaire, *amḥars*, visant à pallier le manque de bras vaillants, préoccupation majeure de tout chef de famille. De même que le très crucial 'prix du sang' (*diya*), destiné à écourter la spirale de la vendetta lorsqu'il y avait eu mort d'homme, ainsi que la cérémonie pénale annexe, fort délicate car constituant l'unique mode de preuve en tribu, de la prestation de serment par co-jureurs (*imggilla*). Les droits des femmes étaient également prévus, stipulant en particulier les conditions du mariage, les critères d'interdiction pouvant s'opposer à toute union, le consentement de la jeune fille, le divorce et la dissolution du mariage, etc.

Quant aux instances chargées de veiller à l'exécution de ces diverses dispositions, celles-ci sont décrites à leur tour, qu'il s'agisse du recueil de jurisprudence (*taɛqqit*) que connaissaient certaines tribus ; de l'institution démocratique du conseil villageois, *jemaɛa* ; des personnages clefs que sont l'*amghar*, l'*aneḥkam*, ou l'*amassay*, sans exclure le rôle éventuel de l'*agurram*, saint homme à l'autorité morale reconnue de tous, qui pouvait constituer un recours extérieur et impartial.

Grâce à l'institutionnalisation de ces 'garde-fous', la jurisprudence coutumière des Imazighen avait parfaitement fonctionné pendant des lustres, antérieurement à la conquête militaire française. À l'époque du Protectorat, on le sait, en phase avec leur

politique de mainmise sur le pays, les autorités tutélaires avaient cru bon de restaurer sous leur surveillance des *jemaεa*-s, dites administratives, chargées de suivre de près les intérêts des groupes. Avaient également été érigés des tribunaux coutumiers, lesquels expédiaient les affaires courantes et tranchaient par écrit en cas de litige, sous la présidence de l'officier des Affaires Indigènes (A.I), secondé par un secrétaire-greffier marocain, formé au collège d'Azrou et connaissant le français ainsi que le tamazighte.

Afin de rendre vivante et attrayante la matière, l'auteur a décrit en détail toutes ces institutions, en fournissant plusieurs exemples de leur fonctionnement, souvent étayés par des copies de documents d'époque : contrat d'*amḥars* ; arrêté de tribunal coutumier concernant une vente de terrain ; acte de mariage ; acte d'*adul* mettant un terme à des poursuites pour prix de sang, etc.

Figurent enfin en annexe un lexique de termes amazighes ; une brève sélection de poésies caractérisant certains aspects de la société amazighe ; une bibliographie comptant une trentaine de titres.

À celui qui se penche avec sympathie sur la culture amazighe nous ne saurions trop recommander ce petit ouvrage. En effet, le texte, copieusement documenté, se lit agréablement, livrant ainsi au regard du lecteur de vastes pans des institutions d'une société méconnue, mais ayant fortement contribué à la diversité, ainsi qu'à la richesse culturelle du Maroc contemporain. Approche intimiste, ni trop complaisante, ni polémique, entreprise avec le sérieux que nécessite ce genre de démarche.

Grenoble, le 1er juillet 2009

Michael Peyron
Professeur (à la retraite)
d'Histoire et de Culture amazighes

« On a vu chez les Berbères des choses tellement hors du commun, des faits tellement admirables, qu'il est impossible de méconnaître le grand soin que Dieu a eu de cette nation, l'extrême bonté qu'il lui a toujours témoignée, la combinaison de vertus dont il l'a dotée, les nombreux genres de perfection auquel il l'a fait atteindre et toutes les diverses qualités propres à l'espèce humaine qu'il lui a permis de réunir et de s'approprier. A ce sujet, leurs historiens rapportent des circonstances qui remplissent le lecteur d'un profond étonnement. »

A. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères.*

« Comment des populations aussi malléables que les Berbères ont pu rester fidèles à leurs coutumes et leur langue, à leurs traditions techniques, en un mot, rester eux-mêmes ? C'est cela être berbère. »

G. Camps, *Les Berbères, mémoire et identité.*

« Rendons aux Berbères marocains l'hommage auquel ils ont droit. Nous ne laisserons pas effacer de la carte du monde le dernier îlot berbère sans redire à ceux qui se sacrifient pour sa défense notre admiration… Ce peuple est digne de l'estime des nations les plus dignes de l'univers… »

S. Guennoun, *La Haute Moulouya.*

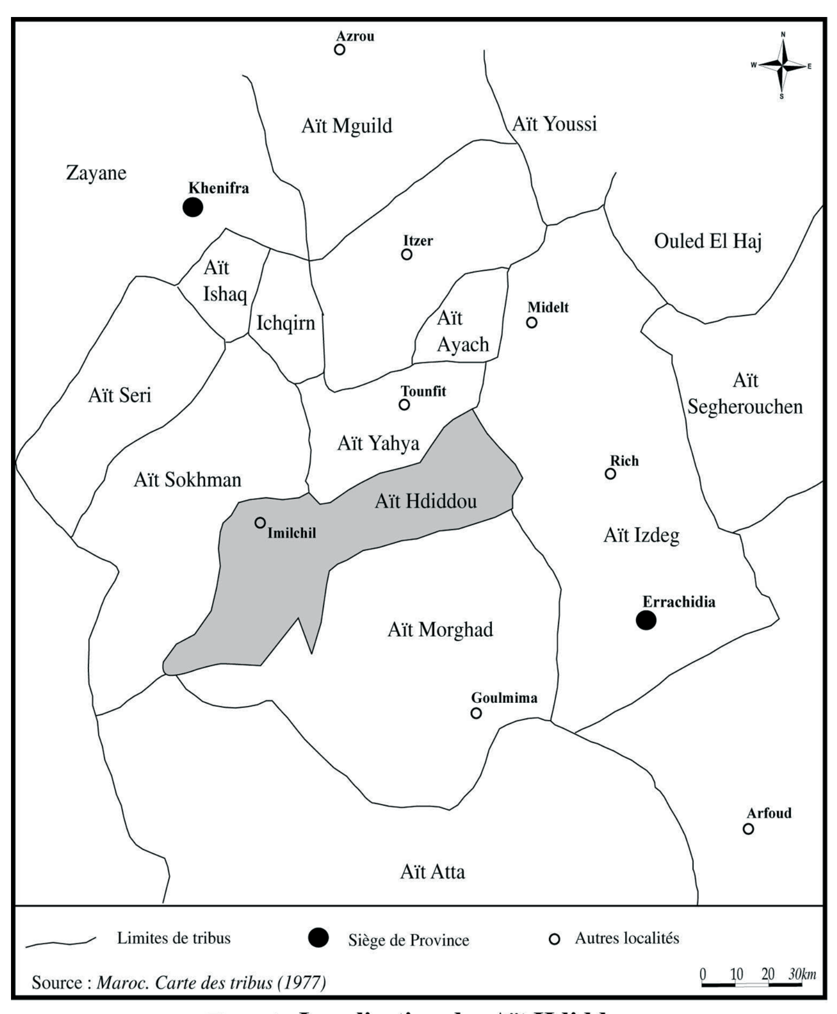


Figure 1 : **Localisation des Aït Hdiddou**

Introduction

Par ce travail, nous ne prétendons pas faire œuvre d'historien, ni de sociologue, encore moins de juriste. Nous avions entrepris, à l'origine, de soutenir un mémoire de D.E.S en droit privé sur un sujet qui nous tenait beaucoup à cœur pour des raisons personnelles mais que les circonstances nous ont empêché de mener à bien. Il s'agissait en l'occurrence de présenter un travail universitaire ayant pour thème : *Le droit pénal berbère avant l'instauration du Protectorat. Cas des Aït Hdiddou*.

Plusieurs années plus tard, disposant de plus de temps et les conditions plus favorables étant réunies, nous avons pensé qu'il était opportun d'apporter notre contribution à une meilleure connaissance de la société amazighe souvent méconnue.

Pour essayer d'y parvenir, nous avons jugé que l'étude de la société amazighe dans son aspect humain, spirituel, juridique et économique, de ses coutumes, ses croyances, etc. était nécessaire.

Qui sont les Amazighes ? Question ardue à laquelle il a toujours été difficile d'apporter une réponse claire, convaincante et unanime. Cela dit, les Amazighes étaient et continuent d'être dénommés *Berbères* (*Barāber* en arabe). En fait, l'origine du mot berbère demeure obscure. Serait-ce un dérivé du vocable latin *barbarus* signifiant : « non romain » ? Le doute persiste.

Quoique le terme berbère fût largement utilisé depuis longtemps, les populations ainsi dénommées lui ont toujours préféré celui d'Amazighe, qui est attesté dès

l'Antiquité et entré, depuis plus d'un quart de siècle, en concurrence avec le mot berbère qu'il cherche à mettre hors jeu.

Même si sa signification et son origine demeurent imprécises, il est de plus en plus utilisé par les intéressés eux-mêmes pour faire face au nationalisme arabe qui vise leur assimilation, mais aussi car le mot berbère rappelle des pratiques coloniales qu'on voudrait bien effacer à jamais.

L'espace géographique amazighe peut être situé essentiellement en Afrique du Nord (entre le Maroc et la Libye), espace où il faut inclure également le pays Touareg et certains îlots en Egypte (l'oasis de Siwa).

Parce que souvent étudiées superficiellement, les coutumes amazighes paraissent étranges, ridicules, voire monstrueuses. Or, avec une attention plus profonde et lorsqu'on place ces coutumes dans leur contexte historique, social et culturel, on y décèle beaucoup de sagesse. Toutes ces coutumes contribuent à une certaine cohésion sociale de la structure tribale amazighe.

Que n'a-t-on pas dit et écrit sur les Amazighes ? Rarement il a été émis sur eux des opinions favorables ou élogieuses. Les Amazighes étant déjà suffisamment démunis, nous pensons pouvoir leur apporter ici de la reconnaissance et une meilleure compréhension de la part des autres. Nous aurons fait œuvre utile si nous parvenons à porter un nouvel éclairage sur une grande partie de nos compatriotes ; éclairage qui, espérons-nous, permettra de les voir sous un angle plus positif et de lever le discrédit qui a été de tout temps jeté sur eux. Ceci est d'autant plus urgent aujourd'hui que la culture amazighe qui a survécu à tous les assauts n'est plus protégée par la géographie. Ceci se conjugue avec la disparition des formes d'organisation qui ont maintenu une certaine unité sociale traditionnelle (disparition des cellules et des modes de production anciens, exode rural…). Ce qui a

facilité les attaques violentes et quotidiennes subies par les bases même de la culture amazighe.

Nous reconnaissons que les Amazighes ont eux-mêmes contribué à l'état déplorable où se trouve leur culture et ce, pour une part non négligeable.

Tout d'abord, ils n'ont pas fait grand-chose pour se rapprocher des autres et leur emprunter, par le biais de contacts sereins et permanents ce qu'il y avait de mieux dans leur manière de vivre, leurs institutions. Ainsi, en s'ouvrant aux autres cultures, ils auraient certainement évolué et auraient également contribué à l'essor des autres.

Ensuite, les Amazighes n'ont fourni aucun effort pour tenter de se faire mieux connaître et se faire apprécier. Ils auraient dû expliquer leur coutume, leur langue, etc.

Il est ici question des rapports des Amazighes avec les différents envahisseurs qu'ils ont affrontés. Ce n'est qu'avec l'arrivée des Arabes que des liens plus forts et plus permanents se sont tissés entre les divers groupes.

Ceci est dû au fait que tous les peuples qui ont occupé le Maroc étaient essentiellement intéressés par le commerce et limitaient leur installation et leur occupation du terrain aux côtes et aux régions voisines, laissant les Amazighes se réfugier dans les montagnes. Par contre, les Arabes étaient venus dans l'intention de propager l'Islam et de s'installer de manière permanente.

A notre avis, c'est de cela et de bien d'autres choses encore que découle pour une grande partie une méconnaissance ou, pour le moins, une mauvaise ou fausse appréciation de la société amazighe perçue superficiellement par les autres.

Ce sont tous ces éléments qui ont fait que, chacun campant sur des positions bien arrêtées de part et d'autre (car rien n'a été fait non plus par les autres pour

comprendre les Amazighes), le courant n'est jamais passé, chacun étant convaincu d'être supérieur aux autres.

Les effets de cette incompréhension ont été multiples et néfastes pour tous, particulièrement pour les Amazighes : une méfiance permanente et réciproque, des heurts sporadiques et des guerres fratricides ont aggravé la situation dont seuls les ennemis du Maroc ont su tirer un profit, un grand profit.

L'une des conséquences de cet état de fait est la marginalisation de tout un pan de la société amazighe, marginalisation qui tend vers la disparition de valeurs culturelles faisant partie du patrimoine de tous.

Ainsi par exemple, la langue amazighe tend à disparaître, cloîtrée dans son usage oral et envahie par des termes étrangers de plus en plus nombreux. Les recherches en matière de la standardisation de la langue seraient-elles suffisantes pour remédier à ce fléau : tendance à la disparition de l'amazighe ?

Pourquoi avoir instauré l'arabisation de l'enseignement et de l'administration, faisant fi des problèmes que les Amazighes rencontrent quotidiennement pour régler des problèmes administratifs ou simplement pour communiquer avec les autres ? Pourquoi ne pas enseigner le amazighe au même titre que les autres langues dans les écoles à l'échelle nationale, en ville et à la campagne ? En laissant la situation actuelle perdurer pour des fins bassement politiques, on ampute l'identité marocaine.

Quand nous abordons le problème de l'enseignement du amazighe dans les écoles, nous pensons, pour ce faire, éviter les écueils rencontrés et les erreurs commises lors de l'arabisation hâtive et improvisée. Il faudrait auparavant former des cadres, établir et concevoir des programmes, préparer des ouvrages adéquats etc. C'est dans ce sens que l'Institut Royal de la Culture Amazighe et la Banque Marocaine du Commerce Extérieur

déploient des efforts en collaboration avec les départements concernés, essentiellement celui de l'Education Nationale, pour élaborer des programmes et former des cadres destinés à l'enseignement du amazighe. Notons aussi les initiatives prises par l'IRCAM pour créer, avec certains établissements universitaires, des filières d'Etudes amazighes.

Il serait également temps de revoir la programmation des médias audio-visuels officiels et accorder à toutes les franges de la société un temps d'émission plus équitable et ne pas laisser la part congrue aux Amazighes : quelques dizaines de minutes par jour aussi bien à la radio qu'à la télévision. Ceci en attendant que soit délivrée l'autorisation officielle de la création d'une station d'émission télévisuelle réservée à la langue et à la culture amazighes.

Nous espérons soulever par ce travail, discussions et critiques qui ne pourront qu'être bénéfiques pour tous.

Partie 1
L'organisation sociale

Il nous a paru sage, pour entamer cette étude, de l'aborder par les institutions qui organisaient la vie des populations amazighes. Une fois ce travail accompli, nous étudierons les règles régissant cette société, règles dont certaines ont résisté à toutes sortes d'attaques essentiellement de la part de ceux qui, ne pouvant les anéantir, ont essayé de les réduire à des manifestations folkloriques. Enfin, nous développerons certaines coutumes qui nous paraissent les plus originales et grâce auxquelles les Amazighes ont pu faire face à de nombreuses difficultés qu'ils ont rencontrées au cours de leur Histoire.

C'est à travers les développements qui vont suivre que nous essaierons, dans la mesure où nos connaissances nous le permettront, de montrer que les Amazighes sont un peuple doué, intelligent, qui tout au long de son Histoire a su créer un cadre juridique et des règles qui ont assuré sa pérennité, garanti et maintenu la cohésion de chaque groupe social. Ces règles ont suffi à satisfaire les besoins d'un peuple et ont pu sauvegarder son identité, sa culture et sa spécificité.

Cependant, comme tous les peuples anciens, les Amazighes ont été limités dans leurs possibilités et ce, car ils ont toujours refusé d'avoir des contacts et des rapports durables et donc fructueux avec d'autres peuples. Ce qui leur aurait ouvert d'autres horizons. Faute d'union entre eux pour chasser l'envahisseur, ils se repliaient dans les montagnes pour s'y réfugier. Mais malgré cet isolement voulu et recherché, ils ont fait quelques emprunts à certaines institutions des nombreux envahisseurs qu'ils ont subis.

Quoi qu'il en soit, les Amazighes ont depuis fort longtemps connu diverses catégories de formations sociales ayant soit une origine ethnique, soit un but stratégique, économique ou politique.

1. Structures sociales traditionnelles

Chez les Amazighes, comme dans toutes les civilisations anciennes, l'organisation sociale des groupements est basée sur la consanguinité à laquelle s'ajoute l'adoption pratiquée pour reconstituer le groupe familial durement éprouvé par les éternels combats que les différents groupements se livraient entre eux. Cette adoption, vu son originalité, sera développée plus loin.

D'autre part, l'idée que se font les Amazighes d'avoir un ancêtre commun, donne à la famille un caractère patriarcal. Cet ancêtre commun est, le plus souvent, un personnage fictif ou mythique dont on habille le groupement dont l'unité est due surtout à la nécessité de défendre un espace économique commun.

1.1. *Almessi*

Le groupe le plus petit de la société est la famille avec un sens plus large. C'est *almessi* : le foyer, le feu. Fondée sur le mariage, la famille amazighe a généralement pour chef l'homme. Outre le père, la mère et les enfants, en font partie toutes les personnes proches ou éloignées ainsi que les personnes adoptées qui vivent sous la même tente, autour du même feu et à frais communs. Toutes ces personnes dépendent matériellement et moralement d'un seul homme qui subvient à leurs besoins et auquel, en retour, elles doivent obéissance. Le chef de famille est appelé *bab n oukham*. Le plus souvent, c'est un homme qui tient ce rôle, mais il peut être aussi tenu par une veuve, qui a des enfants mineurs, si elle en est jugée digne par les parents agnatiques du défunt et agréée, en plus, par les membres de l'assemblée des représentants de la tribu (*djemaεt)*.

La cohésion de l'*almessi* et la solidarité entre ses membres sont principalement fondées sur un intérêt économique qui s'ajoute, comme nous l'avons signalé,

aux liens du sang. Cette cohésion est tellement puissante qu'elle se manifeste dans tous les actes de la vie quotidienne de l'*almessi*. C'est ainsi que lors de l'installation du campement d'une tribu pendant les déplacements imposés par le cycle de la transhumance, les tentes des membres d'un même *almessi* sont plantées les unes à côté des autres formant un *rif* (file, rang, quartier…). Ainsi, ces membres se retrouvent les uns près des autres, préservant une certaine intimité et maintenant des rapports constants. Ceci permet aussi d'utiliser en commun certains objets trop onéreux ou trop lourds à déplacer et qui donc n'existent qu'en nombre réduit.

1.2. *Igheṣṣ*

Cette nouvelle formation constitue un groupement supérieur formé de personnes de même sang, mais qui ne vivent pas en commun, chacun appartenant à un *almessi*. C'est *lɛḍm* en arabe (os, lignage). Ici, les liens sont plus relâchés ; aussi bien les liens de solidarité que ceux de la communauté d'intérêts. La valeur de l'*igheṣṣ* n'apparaît qu'en temps de guerre, en périodes de troubles et d'hostilités entre collectivités. Jusque-là, les liens entre ses membres sont latents. C'est, donc beaucoup plus une organisation de défense des membres du groupement et de son espace économique dont le rôle reste effacé dans la vie sociale et politique des Amazighes.

1.3. *Tigmmi*

Igma en amazighe de l'Atlas central signifie « frère ». C'est le groupe qui correspond au douar en arabe. Douar vient des mots *dour* (tourne), *doura* (cercle, rond) et traduit la forme que prend le campement du groupement dont les tentes sont installées de telle manière à former un cercle. Pour les Amazighes *tigmmi* désigne un groupe ethnique de foyers de même souche, de leurs protégés, de leurs alliés étrangers acceptés et intégrés dans les familles dont ils font partie, y jouissant des mêmes droits et supportant les mêmes obligations. C'est un groupe

essentiellement politique, sorte de « clan » servant de cadre, avant tout, au règlement des problèmes politiques.

Il se peut que *tigmmi* atteigne une importance numérique telle que cela pose des problèmes pour le règlement de questions dont la solution devient, de ce fait, moins aisée et parfois ardue. C'est alors qu'a lieu la scission volontaire de *tigmmi* qui donne naissance à un nouveau groupe *assuguen* (pl *issuguan*). C'est le principe de la fission selon la théorie segmentaire[1].

1.4. La fraction

Ce groupement est constitué de deux, trois, quatre, cinq ou plusieurs *tigmmis*. S'il n'y en a que deux, le groupement s'appelle *aït umnasef*, trois *aït chrad* (ou *aït tulut*), quatre *aït rbaâ,* etc. Les différents éléments revendiquent une origine commune, réelle ou supposée.

Ici, les charges et les profits sont répartis en fonction du nombre de douars et non en fonction du nombre d'habitants de chaque douar. Ceci, à première vue, peut paraître inéquitable et anti-démocratique dans une société que certains s'accordent à qualifier d'égalitaire. Notons sur ce point précis l'opinion contraire de P. Pascon : « En effet l'absence de féodalité locale de pouvoir régional centralisé, donne l'impression d'une société égalitaire. Mais au contraire, une analyse plus approfondie révèle une très forte hiérarchisation » (1977 : 264). C'est ainsi que les charges sont plus lourdes pour les groupements les moins importants au point de vue démographique. Mais en revanche, les bénéfices, lors de leur distribution, n'en seront que plus grands (répartition des terres, des eaux, du butin, etc.) puisque tout obéit au même système de partage.

La fraction est une formation qui joue un rôle important chez les Amazighes et qui revêt de manière constante une forte homogénéité. Celle-ci engendre une

---

[1] Voir, entre autres auteurs, E. Gellner (1969 : 34-43).

solidarité de tous les instants entre tous les membres ayant pour finalité la défense de l'espace économique du groupe.

1.5. *Taqbilt*

Est-ce que, en empruntant ce terme à la langue arabe, les Amazighes n'avaient pas de nom pour désigner ce groupe ? Nous pensons, pour notre part, que le mot d'origine amazighe signifiant *qbila* (tribu) a subi le même sort que d'autres et a fini par disparaître tel le mot « *tiflut* » (la porte) absorbé souvent par le mot *lbab*, ou *taḥramt* (le turban) qui cède la place à *rezt* ou *taraziyt*. Mais laissons ce genre de problèmes aux linguistes mieux armés pour montrer l'influence de l'arabe, langue du livre sacré, sur les langues des pays non arabes qui ont embrassé la religion musulmane.

Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne l'objet de notre étude, nous arrivons, ici, à la formation sociale la plus importante vu le rôle qu'elle joue dans la vie sociale, économique et surtout politique des Amazighes. C'est l'ensemble des fractions qui ont un ancêtre commun, souvent fictif, mais dont l'existence mythique persiste dans la mémoire collective transmise par des légendes et la tradition orale (Pascon, *ibid*. : 148). Il se peut également que les différentes composantes de *taqbilt* n'aient aucun lien de parenté naturel ou artificiel, réel ou fictif, les fractions ayant simplement, d'un commun accord, décidé de s'unir et de vivre ensemble sous la forme tribale pour s'entraider, se défendre et devenir solidaires. Elles possèdent en commun les mêmes centres d'activités économiques et spirituelles (souks, *agdoud* ou foire annuelle, terrains de parcours, sanctuaires…).

Avant de passer au groupe supérieur, arrêtons-nous encore sur la tribu pour dire que c'est le groupe qui joue le rôle le plus important sur le plan politique. Répétons et précisons encore que, quel que soit le lien qui unit les membres d'une tribu, dans l'imaginaire des Amazighes,

c'est toujours le lien de sang, que cela soit réel ou non. Nous pouvons donc dire que la tribu n'a été et n'est que la famille patriarcale élargie.

Cependant, bien que la tribu ait joué un rôle très important dans la société amazighe et ce, dans tous les domaines, ce groupe, et jusqu'au terme qui le désigne, n'ont guère été aimés et n'ont jamais eu bonne presse. Ils ont de tout temps été occultés ou du moins réduits à la portion congrue dans les hautes sphères du pouvoir. La raison en est-elle qu'ils rappellent la pratique coloniale ou tout simplement représentent-ils ceux qui ont toujours tenu en échec les tentatives de domination du Makhzen ? Au niveau du discours, la tribu a été récusée ou tout au moins réduite à presque rien et ceci pour essayer de l'amputer de son rôle historique. Après l'indépendance du Maroc, le discours politique a occulté le mot « tribu » et ce n'est que contraints et forcés que les responsables l'ont réintroduit dans le langage de propagande[1]. Ce qui a permis au fait tribal de survivre, fait que nul ne pourrait nier. Comme cela a permis sa fluidité et sa mobilité caractérisées par un mouvement d'élargissement et de repli selon les circonstances suivant que la tribu est en position de force ou, au contraire, en état de faiblesse. C'est ainsi que la tribu peut s'effacer, se mettre en veilleuse jusqu'à mettre de côté provisoirement son nom (Aït Izdeg, Zayane...) et se dissoudre dans un groupement plus large (Aït Oumalou, Aït Yafelman…), mais revenir au *statu quo ante* quand les conditions spécifiques qui ont amené cet effacement disparaissent. La tribu a toujours constitué un poids de résistance à la formation de nouveaux pouvoirs. Mais inexorablement, le fait tribal s'amoindrit de plus en plus face à

[1] Par exemple, la campagne pour l'arabisation orchestrée par certains partis politiques ou encore l'affaire du Sahara où on ressort l'expression : « les tribus sahraouies et leurs représentants » pour les besoins de la cause.

l'instauration d'un nouvel ordre économique et c'est ainsi que la solidarité tribale devient de plus en plus une solidarité de lignages.

1.6. *Aqbil*

Le terme s'est masculinisé par la suppression des deux « t » et désigne par là même une formation plus grande car les deux « t » servent à indiquer, non seulement le féminin, mais aussi une chose plus petite.

Nous passons ici au groupe le plus important constitué d'un ensemble de tribus unies par des liens assez souples et qui apparaît en cas de guerre. C'est donc une entité à but purement militaire. Son instabilité notoire n'a jamais pu faire face à des envahisseurs. La solidarité entre ses composantes n'est jamais vivace pendant une longue durée. Plusieurs tribus s'associent sous cette forme surtout pour affronter des tribus voisines plus puissantes qui convoitent des terrains plus fertiles. Ainsi en est-il de la confédération des Aït Yafelman composée essentiellement des Aït Izdeg, Aït Hdiddou, Aït Yahya, Aït Morghad, constituée pour faire face aux velléités guerrières des Aït Atta du Sahara. Son instabilité se justifie par le goût du Amazighe pour son indépendance et le fait qu'il refuse de se soumettre à un même chef pour une longue durée.

1.7. La « patrie »

Comment les Amazighes concevaient-ils la patrie ? Chez eux, la patrie s'arrête aussi aux frontières du territoire de la tribu. Ce territoire se limitait à la superficie utile (espace vital), il s'arrêtait à ce que la tribu pouvait utiliser, exploiter mais surtout défendre. Ce qui entraîne que le territoire d'une tribu pouvait soit s'élargir, soit se rétrécir selon la puissance et l'importance du groupement. Ce concept de patrie a pour résultat le fait que c'est au niveau de la tribu qu'on retrouve les rouages de direction, de gestion, de représentation des membres, c'est-à-dire tous les organes de décision (*djemaɛt, amghar...*) chargés de

gérer les affaires publiques et de prendre toutes les décisions qui concernent les intérêts de la collectivité.

Les conséquences en sont que les Amazighes considèrent comme étranger tout individu qui n'est pas originaire de la tribu en question ou qui n'y a pas été adopté selon la coutume. Pour y être admis, donc « naturalisé », il lui faut un adoptant ; et son « laissez-passer » pour y circuler lui est fourni par un protecteur. Mais cela n'entraîne pas *ipso facto* qu'il jouit des mêmes droits que les membres de la tribu. Pour cela, il lui faut séjourner dans la tribu pendant une durée plus ou moins longue (quarante ans chez les Aït Hdiddou). Ce qui lui permettra, entre autres, d'avoir les mêmes droits que ses concitoyens et d'y acquérir des biens surtout immeubles. C'est ce sol qu'il doit défendre en cas de danger et c'est ce même sol qui manquera le plus au proscrit.

2. Institutions sociales

Comme dans toutes les sociétés tribales, l'organisation de la société amazighe a connu des lacunes, des vides qui pouvaient donner naissance au désordre, à l'insécurité voire à des confrontations et des violences entre les membres d'un même groupe mais surtout entre tribus voisines. Les Amazighes ont su créer, développer des institutions destinées à préserver et à maintenir la paix, la quiétude et la sécurité à l'intérieur de chaque groupe et surtout avec les tribus voisines.

Nous illustrerons notre étude par quelques cas précis qui mettront en lumière leurs fonctions sociales, puis nous en développerons d'autres en lieu et place où elles joueront leur rôle.

2.1. Les pactes d'alliance ou de fraternité

Rappelons que la situation courante entre les tribus est l'état de belligérance. Pour atténuer ou mettre fin à cet état de fait qui instaurait une insécurité permanente entre

divers groupes d'origines différentes et qui par ailleurs provoquait la mort des plus valeureux de leurs membres amoindrissant ainsi leur puissance, les Amazighes ont imaginé et institué des pactes d'alliance. Ces derniers créaient des relations amicales et paisibles entre les groupes qui les concluaient, donnaient naissance à des rapports de bon voisinage et de solidarité.

Nous étudierons deux de ces pactes, *taḍa*[1] et *taymat*, qui semblent pratiqués par la totalité des tribus amazighes du Maroc central.

2.1.1. *Taḍa*

Le terme *taḍa* provient du terme « *tteḍ* » qui signifie téter. Il sous-entend la fraternité par le fait de téter le même sein avec des conséquences toutes autres que celles qu'entraîne le fait de téter le même sein en droit musulman.

Processus de la conclusion de *taḍa*

La conclusion du pacte de *taḍa* ne se fait pas à la légère et il est difficile d'y aboutir car les Amazighes sont convaincus que les liens qu'elle crée sont sacrés et que le malheur s'abattra sur celui qui les transgressera. C'est ainsi qu'ils y pensent sérieusement avant de la conclure.

Le plus souvent les groupes qui désirent conclure ce pacte ont eu, dans le passé ou même ont encore, des rapports antagoniques parfois violents et meurtriers. C'est pour mettre fin à cet état de belligérance qu'ils entament un long processus, laborieux et compliqué, fait de négociations ardues, de concessions, et de palabres interminables. Après avoir aplani toutes les difficultés, évité tous les obstacles, résolu litiges et différends en suspens ; après avoir effacé le passé et pris la décision sincère de vivre à l'avenir en paix et en bonne intelligence,

[1] A ce propos, voir H. Belghazi (2008).

on convient de passer à l'étape suivante : la cérémonie fondatrice de *taḍa.*

En général ce sont les délégations, comprenant les instances représentant les deux groupes (les *djemaɛts*), qui ont mené les tractations préliminaires et préparé le terrain, qui interviennent encore à ce stade.

Au jour convenu entre les *djemaɛts*, se réunissent autour d'un festin les différents chefs de tente de chacune des deux tribus pour procéder à la cérémonie de la conclusion de *taḍa*. Les membres des deux délégations qui sont parvenues à l'accord portent le nom de *id bab n tferdut*[1]. Ces derniers ont donc la responsabilité de sceller solidement les liens découlant de l'acte de *taḍa*, liens de solidarité et de paix entre les mandants respectifs.

Ce n'est qu'après le repas que deux *bab n tferdut* (un de chaque groupe) s'accroupissent et étalent les pans de leur burnous sous lesquels ils déposent chacun une chaussure du même pied de chacun de leurs « concitoyens » respectifs. Quand les chaussures sont réunies sous le burnous, chaque *bab n tferdud* prend au hasard une chaussure qu'il lève au dessus de sa tête. Les deux propriétaires et les membres de leur famille sont dès lors unis par les liens sacrés de *taḍa*, les uns devenant les *aït taḍa* des autres. S'il n'y a plus de chaussures sous un burnous et qu'il en reste sous l'autre, on dépose sous le premier le nombre de chaussures nécessaire pour rétablir l'égalité. Et l'opération continue.

Effets du pacte

Après la cérémonie, tous les membres de la tribu X deviennent *aït taḍa* de ceux de la tribu Y. Ils se doivent

---

[1] En langue *amazighe*, *taferdut* ou *aferdu* est le manche du pilon en bois. Outre son usage pour piler des produits alimentaires (condiments…) il sert, lors de l'installation de la tente à frapper les piquets qui fixent celle-ci au sol. La solidité du logement dépend donc de la puissance des coups qui le plantent dans le sol.

respect, aide et protection tant en ce qui concerne leurs personnes que leurs biens. S'il existe un *fqih* dans la tribu, celui-ci sanctionne la conclusion du pacte par un écrit qui en témoignera devant les générations futures car *taḍa* est héréditaire et perpétuelle. C'est ainsi que si, à l'avenir, un membre de l'une des deux tribus contrevient au respect de *taḍa* en commettant un délit (vol, viol, crime...), il devra payer non seulement l'amende qui sanctionne cet acte, mais aussi une autre amende souvent élevée pour violation de *taḍa*.

Quand *taḍa* est scellée entre deux tribus, le serment possède une sincérité plus grande (nous y reviendrons). Cependant, en cas de guerre, il n'y a pas d'obligation d'assistance chez les Aït Ndir par exemple. Alors que chez d'autres, un *utaḍa* doit assistance et aide à son allié en cas d'agression, ne serait-ce qu'interdire le passage à travers son territoire à l'adversaire de son *utaḍa*.

Chez certaines tribus (Aït Hdiddou par exemple), les liens créés par *taḍa* sont tellement puissants qu'il est interdit de se marier avec un(e) *u(l)taḍa*. C'est ce qui distingue *taḍa* des autres pactes d'alliance. Dans d'autres tribus (les Aït Ndir), le mariage est prohibé ainsi que de faire acte de commerce entre personnes liées par ce pacte.

On sait que les vols entre tribus étaient des actes de bravoure, de défi, de courage et étaient non seulement permis mais recherchés. Ils ne constituaient donc pas une infraction aux yeux de la coutume contrairement au cas où ils ont lieu au sein de la même tribu ou entre deux tribus liées par le lien de *taḍa*.

Entre individus, sont considérés comme sacrés la personne et les biens de son *utaḍa*. On doit en écarter les entreprises des voleurs si on les connaît à l'avance. En cas de vol ou de préjudice matériel subi par l'un des deux alliés, causé par des individus appartenant à la tribu de son *utaḍa*, celui-ci est tenu de récupérer par tous les moyens les animaux ou les objets volés à son allié.

Comme il est tenu d'assurer à celui-ci, voyageant sur son territoire, protection et secours. Signalons qu'un groupe peut conclure *taḍa* avec un ou plusieurs groupes à la fois mais la relation demeure bilatérale.

Citons un exemple tiré de l'histoire de l'Islam : « Le prophète décrète entre les exilés Mouhajirines et les Anssars une parfaite fraternité où chaque musulman de Medine eut un frère en un musulman de la Mecque. Pendant les premières années de l'hégire lorsque l'un d'eux mourait, l'autre héritait de lui à l'exclusion des héritiers naturels : exemple Abou Baker avec Kharidja ben Zaid, Omar avec Othman ben Malik, Abou Obaida avec Saâd ben Moaadz, Othman ben Affane avec Aouss ben Nadjar » (Dinet E. et Hadj Slimane, 1975 : 115). Signalons que le fait d'hériter les uns des autres a été aboli par un verset ultérieur.

Les Amazighes ne poussaient pas les choses aussi loin. Ce qui n'empêchait pas les liens d'être très forts, voire sacrés.

Le pacte de *taḍa* conclu par la procédure des échanges de chaussures est dit : *taḍa n uburks*. C'est une *taḍa* ordinaire. Il existe une *taḍa* qui crée des liens tellement renforcés qu'ils sont assimilés aux liens du sang et que ceux qui l'ont conclue sont quasiment parents. C'est *taḍa iḥerrane*. Celle-ci se rapproche d'une autre institution : *taymat*.

2.1.2. *Taymat*

Bien que les deux pactes se ressemblent, ils ne sont pas identiques. Alors que *taḍa* est passée entre deux tribus (deux groupes supérieurs), *taymat* quant à elle est conclue par deux groupes inférieurs : *almessiten*. Deux individus isolés ne peuvent pas conclure ce pacte (sauf chez les Zemmour) contrairement à ce qui existe dans d'autres sociétés où la fraternité est scellée par mélange de gouttes de sang provenant d'une incision faite en général sur l'avant-bras de chacun des contractants.

D’autre part, alors que *taḍa* vise à maintenir la paix, à prohiber les vols entre deux tribus dont les rapports ont connu souvent des orages parfois meurtriers, *taymat* vise au contraire à renforcer des liens d’amitié déjà existants entre deux *almessiten*, aux relations calmes, baignant dans un climat de bonne entente, d’aide et de solidarité.

Une fois *taymat* conclue, elle engendre entre les membres des deux groupes des droits et des devoirs réciproques. Les membres sont alors assimilés à des frères sans que cela aille jusqu’à ce qu’ils héritent les uns des autres. Le contrat est conclu par les deux *djemaɛt* sans aucune cérémonie, mis à part le traditionnel festin. Souvent, un acte en est dressé par un *fqih* (maître d’école coranique).

De même que pour *taḍa*, tout manquement, toute infraction sont sanctionnés par l’amende prévue pour le délit en question, augmentée d’une autre plus élevée pour violation de *taymat*. S’il y a récidive au point de porter atteinte à l’honneur des parties, le contrat est rompu et on revient au *statu quo ante*. Ainsi en est-il pour le manque de solidarité, vols, refus d’être co-jureur…

Les liens créés par *taymat* sont plus intimes que ceux de *taḍa* et c’est cette intimité qui fait que ce contrat peut être rompu en cas de manquement. Signalons que l’institution de *taymat* est inconnue chez les Aït Hdiddou.

2.1.3. *Amḥars*

Du verbe *ḥars* (retenir, garder, surveiller), *amḥars* désigne un « étranger » à la tribu adopté provisoirement par un membre de ce groupe pour augmenter le potentiel de la famille de l’adoptant.

L’état de guerre ou du moins d’hostilité et de belligérance étant la situation normale entre les tribus, celles-ci ont toujours été durement éprouvées par les éternels combats qu’elles se livraient entre elles pour diverses raisons. Elles se trouvaient ainsi en permanence

dans l'obligation de reconstituer la cellule familiale (*tigheṣt*), faute de quoi cette structure aurait pu disparaître par manque de guerriers. C'est donc un moyen de repeuplement idéal et rapide pour trouver les bras nécessaires au travail et subvenir aux besoins de ses membres. La coutume amazighe consistait, dans certaines tribus touchées par ce déficit de bras, à recevoir un étranger dans la famille pour l'y inclure. Cette incorporation se réalisait par la conclusion d'un contrat consensuel. Pour intéresser le nouveau venu et l'incorporer facilement et plus ou moins durablement dans le groupe, le chef de famille, en échange d'un certain nombre d'années de travail à son service (deux à huit ans), lui donnait en mariage sa fille ou sa sœur. Ce contrat synallagmatique met l'intéressé dans une nouvelle situation juridique : celle d'*amḥars*. Il n'est pas intégré totalement à la famille mais simplement greffé.

Cette institution, ce mode d'intégration, a subsisté jusqu'après le Protectorat et la soumission des tribus comme l'attestent les documents de contrats, en notre possession, conclus par devant le tribunal coutumier d'El Kbab, présidé par le capitaine Denat, officier des Affaires Indigènes (*infra :* 40-41). Pour toute la durée du contrat, la fille donnée en mariage est considérée, jusqu'à nouvel ordre, beaucoup plus comme la fille de la tente que comme l'épouse de l'*amḥars*.

Avant d'aller plus loin, nous pensons qu'il serait intéressant et utile, ne serait-ce que pour ouvrir des pistes de recherche pour les spécialistes intéressés (sociologues, historiens, juristes spécialisés en droit comparé…), de mentionner certaines situations qui, chez d'autres peuples, présentent des similitudes avec l'institution de l'*amḥars* chez les Amazighes de l'Atlas central.

Dans *le Coran* (Sourat Al Qassas, verset 27), Moïse a conclu une sorte de contrat similaire, avec un homme âgé qui lui a donné une de ses filles en mariage, à charge pour

lui de se mettre à son service pendant un certain nombre d'années.

Un autre exemple : « Jacob fils de Isaac, fils de Sarah, épouse d'Abraham demande la main de sa cousine Rachel à son oncle maternel Laban qui lui a demandé comme contrepartie vu la pauvreté du prétendant, de travailler pour lui en tant que berger contre un salaire pendant quatorze ans. Et ce n'est qu'après ce délai qu'il pourra épouser sa cousine » (*la Bible*, Genèse XXIX, 15-30).

On peut remarquer que dans les exemples signalés dans les chroniques et les commentaires des questions religieuses que le mariage n'était consommé qu'après expiration du délai, alors que les Amazighes, plus prosaïques, pouvaient le faire immédiatement après la conclusion du contrat.

Toujours dans la société musulmane existait au début de l'Islam un mariage qui contredisait les conditions de validité du mariage entre musulmans, qui ne doit comporter aucune clause de durée. C'était le mariage *moutεa* (plaisir). On sait qu'en droit musulman tout rapport sexuel hors mariage est illicite et puni selon la législation musulmane par la lapidation pour les rapports adultérins et la flagellation pour les rapports illicites entre célibataires. Mais au début de la révélation, certains cas de nécessité ont été envisagés par le droit musulman. C'est ainsi que le *nikaḥ moutεa* (*nikaḥ* très particulier, pour ne pas dire prostitution déguisée) permettait en droit musulman à un homme dont l'épouse était absente ou à celui qui était parti guerroyer dans des contrées lointaines, d'avoir des rapports sexuels avec une femme dans le cadre d'un contrat verbal et provisoire. Le douaire pouvait être une somme d'argent ou un simple objet (robe, dattes…). La durée de l'union était précisée à l'avance mais pouvait être prolongée. Ce mariage a été par la suite interdit par le Prophète. Les chiites ont continué à pratiquer ce type d'union, fondée sur

l'assouvissement d'un désir charnel momentané. Mais des questions se posent : qu'en est-il des enfants qui naissaient de cette union ? Des biens acquis pendant le mariage ? De l'indemnisation de l'épouse à la rupture du mariage ? Du nombre d'épouses que le mari pouvait avoir en même temps ?

Cette sorte de mariage a probablement été introduite au Maroc par les Idrissides. Le chiisme admet ce mariage temporaire tombé en désuétude. Il était usité en Arabie païenne, puis toléré par le Prophète à ses débuts. Il se déliait automatiquement à la fin du délai fixé lors de sa conclusion. Son abolition a été prononcée par le khalife Omar. Ce dernier n'étant pas reconnu par les chiites, ceux-ci ont continué à y avoir recours.

Bien que plus fluide, le contrat d'*amḥars* peut se rapprocher des fiançailles de longue durée dans les pays scandinaves où la période des fiançailles est également un essai de mariage.

Nature du contrat

C'est un contrat à la fois de louage de services, d'association et de mariage pour une durée déterminée à l'avance. Comme nous l'avons signalé plus haut (histoire de Chouaïb et Moussa), il est fort probable que la Berbérie, sous l'influence de la civilisation hébraïque, ait été partiellement judaïsée et qu'elle ait adopté l'institution de l'*amḥars* en lui faisant subir des modifications favorables aux conditions de vie locales. Jusqu'à une époque relativement récente les juifs pauvres payaient souvent la dot de leur femme en années de travail.

Eléments du contrat

Lors de la conclusion de l'acte, on précise certains accords consensuels tels que :un salaire annuel que l'employé ne reçoit que si le patron résilie le contrat avant son expiration (voir les deux exemples du contrat d'

amḥars, *infra* : 33-34). Cependant celui-ci doit le nourrir et l'habiller.

La part sur les biens (en général ¼ des biens meubles ou troupeaux existant à la fin du contrat et le ¼ ou le 1/5 des biens immeubles acquis pendant la durée du contrat). L'*amḥars* n'y a droit que s'il rempli son contrat.

Le montant (*atig*) de la dot exigible par l'épouse à la fin du contrat pour que l'*amḥars* soit enfin considéré comme l'époux à part entière de sa femme et le père de ses enfants. Ce n'est que dans le cas où le contrat est régularisé et à condition que la femme l'accepte comme époux que cette somme est exigible. Elle reste libre de l'accepter ou non. Le refus de la femme ou la rupture du contrat avant son expiration équivaut à un divorce.

On y stipule aussi éventuellement que l'*amḥars*, après expiration du contrat, pourra s'installer dans la tribu du chef de tente, une fraction voisine ou dans sa tribu d'origine.

Le contrat d'*amḥars* comprenant mariage n'est pas renouvelable. La femme chef de tente peut prendre pour elle-même, ou pour l'une de ses filles, un *amḥars* avec l'assentiment de son agnat le plus proche sans que la famille ait à intervenir dans l'établissement du contrat. Il porte alors le nom d'*amazzal* (*azzl* = courir), c'est-à-dire celui qui court pour la femme afin de gérer ses affaires. Il devient son mandataire.

Il existe un contrat d'*amḥars* qui ne comporte pas de mariage. En effet, il est possible que l'individu soit déjà un homme marié ou célibataire qui ne désire pas se marier. On se contente alors de conclure un contrat d'*amḥars* qui ne comporte que le louage de services.

ANNEXE DES ZAIANS

Tribunal Coutumier des Ichkern

Bureau d'El Kbab

Copie non timbrée délivrée à des fins administratives

X 11

CONTRAT D'AMHARS

N° 458 du 4 Novembre 1935 du registre des actes divers N°5

(4-11-35)

Le Quatre Novembre mil neuf cent trente cinq

Par devant les membres du Tribunal Coutumier des Ichkern.

Ont Comparu :

MOHA OU IKHIR N'MOHA OU CHAOUI, Ait Mechchan, ait Ben Addi.

Et MOHA OU M'BARK, de même origine.

Lesquels ont declaré ce qui suit :

Le premier donne en mariage au second qui accepte sa Soeur Aicha Raho (femme répudiée ayant terminé les délais de viduité) dans les conditions suivantes ;

MOHA OU M'BARK s'engage à demeurer et à travailler chez MOHA OU IKHIR, en qualité d'Amhars pour une durée de quatre ans à compter dex la date du présent acte. MOHA OU IKHIR lui reconnait le quart de tous ses meubles existants et des biens meubles et immeubles réalisés au cours de cette période s'il termine la durée du contrat. Il lui reconnait là part des récoltes annuelles et pour chque année engagée même s'il rompt le contrat avant expiration et avant la fin de l'année en cours.

MOHA OU M'BARK apporte à la tente de son employeur Sept chèvres et deux ~~xkx~~ brebis. Les chèvres seront comprises dans le partage à la fin du contrat dans les mêmes proportions que les autres biens.

En cas de rupture du contrat avant son expiration, il n'aura droit qu'à un salaire annuel de CENT VINGT CINQ francs, pour le temps qu'il aura accompli en qualité d'Amhars. Il aura en outre droit au quart de la récolte de l'année en cours et des années écoulées comme il a été dit plus haut et il emménera ses chèvres et ses moutons.

A la fin du contrat, il sera libre de s'installer avec sa femme et ses enfants dans le douar de son employeur ou ailleurs si sa femme veut le suivre. Dans le premier cas il n'aura rien à payer, dans le second cas il aura à verser à MOHA OU IKHIR un "mâl" de CINQUANTE douros.

De toute façon il aura le droit d'emmener ses enfants s'il termine la période de quatre ans pour laquelle il ~~sxxx~~ s'est engagéx

Il ne pourra emmener ni sa femme ni ses enfants si le contrat est rompu avant.

Dont acte :

VU/ pour contrôle
Le Capitaine DENAT, chef du Bureau
des Affaires Indigènes d'El Kbab

El Kbab, le 6 Avril 1937
CERTIFIE CONFORME
Le Secrétaire du Tribunal Coutumier

Figure 2 : **Contrat d'*amḥars* (exemple 1)**

N° 60 du 8 Février 1937
Registre des actes divers.

CONTRAT D'AMHARS

12

Le Huit Février mil neuf cent trente Sept.

Par devant les membres du Tribunal Coutumier composés de :

Mouloud ou Ami, Président
Bari ou Douich,
Oussaid n'ou Larif,
Lahcen ou Haddou,
Ba Raho n'Lahcen,
Abbou ou Lhadj. membres.

Ont comparu :

Ben Aziz n'Taârabt, Ait Abdelkrim, Ait Mennal.

Et M'bark n'ait Akka, arabe, domicilié aux Ait Abdelkrim, Ait Mennal.

Lesquels ont déclaré ce qui suit :

Le premier donne en mariage au second qui accepte, sa fille Fadma Aziz, n'ayant jamais contracté mariage, pubère suivant les déclarations des parties, dans les conditions suivantes :

Le nommé M'BARK s'engage à travailler chez son beau-père, Ben Aziz, en qualité d'amhars, pendant une durée de QUATRE ans, à compter de la date du présent acte.

A l'expiration de ce délai, Ben Aziz s'oblige à lui donner le Cinquième de tous ses biens meubles (à l'exception du mulet et de la jument qui appartiendront en propre à Ben Aziz et qui ne feront pas partie du partage), dans le cas où M'bark voudrait quitter le pays. S'il s'installe définitivement dans la Tiguemmi de son employeur, celui-ci s'engage, en outre, à lui donner le Quart de ses biens immeubles.

Il n'aura droit qu'à un salaire annuel de CENT francs, si le contrat est rompu avant son expiration.

Dans tous les cas, M'bark pourra emmener sa femme, moyennant le versement d'un "mâl" de DEUX CENTS francs, si celle-ci veut le suivre. Il pourra, alors, emmener ses enfants s'il y en a.

Après paiement de cette dot, il aura le droit d'emmener sa femme et ses enfants même s'ils s'y refusent.

Dont acte :

Vu pour contrôle
Le Capitaine DENAT
du Bureau des Affaires Indigènes

El Ksab le 8 Février 1937.
Copie conforme
Le Secrétaire au Tribunal coutumier

Figure 3 : **Contrat d'*amḥars* (exemple 2)**

Effets du contrat

Pendant toute la durée du contrat, l'*amḥars* conserve son appartenance d'origine. Il n'appartient pas à la tribu de son employeur.

Il doit participer à tous les travaux communs sauf ceux réservés aux femmes et aux spécialistes (artisans, forgerons, potiers, maçons, menuisiers... tous, métiers honteux pour les Amazighes et que ces derniers s'interdisaient d'exercer parce que jugés avilissants).

Comme il a été dit plus haut, il n'est pas encore le gendre et ne sera considéré comme tel qu'à la fin du contrat, après versement de la dot et accord de la femme.

Les enfants nés de cette union restent durant toute la durée du contrat sous la puissance de leur mère. Ils ne deviennent ceux de l'*amḥars* qu'après mariage définitif obtenu suite à l'accord de la mère et paiement de la dot. Si l'*amḥars* est obligé d'abandonner ses enfants au cours de la période contractuelle, ceux-ci, à leur majorité, peuvent demander d'habiter avec lui, autorisation qui ne peut leur être refusée, sinon ils seraient en droit de quitter la maison de leur mère. Si lors de l'établissement du contrat il n'a pas été spécifié qu'à la fin de celui-ci le père pourra emmener ses enfants dans sa tribu d'origine, ceux-ci ne peuvent être confiés à sa garde que s'il consent à habiter dans la tribu du chef de tente sinon ils lui seraient retirés. Les enfants d'un *amḥars* installé dans le lignage de son beau père ont la « nationalité » de ce dernier. Si leur père est autorisé à les emmener dans sa tribu d'origine, ils auront alors celle de leur père.

Fin du contrat

Ce mariage est plus fragile que provisoire puisqu'il peut être rompu :

- Par la volonté du père ou du parent mâle le plus proche de la femme en l'absence du premier.

- Par l'absence (plus de 15 jours) sans cause du mari et sans qu'il donne de ses nouvelles.

- Par la volonté de l'une des parties sans qu'elle soit tenue d'invoquer un motif.

A l'expiration du contrat, l'*amḥars* prend sa part des biens. Il s'en va où il lui plait si sa femme refuse de le suivre et désire s'en séparer. Il paie sa dot quand elle consent à demeurer avec lui et alors il s'installe avec elle et ses enfants dans le lignage de son beau-père ou, s'il y a été expressément autorisé par le contrat, dans un autre douar ou fraction, voire à l'extérieur de la tribu. Quoi qu'il en soit, il n'est plus lié à son employeur que par sa qualité de gendre.

Signalons en ce qui concerne le droit d'hériter que l'*amḥars* hérite de sa femme et qu'elle hérite de lui si le décès de l'un d'eux survient pendant qu'ils sont unis, que le contrat ait ou non été terminé. Il garde toujours, et quel que soit le cas, le droit d'hériter de ses enfants et vice versa.

En fait, la condition sociale de l'*amḥars* était si peu enviable que ce terme était devenu péjoratif.

2.2. Pactes de protection

Dans la société amazighe précoloniale, comme dans toutes les sociétés guerrières, la situation qui prévalait était celle de l'insécurité. Ceci découle de la notion de « nationalité » telle que, avons-nous vu, elle était conçue par les Amazighes. Tout étranger à la tribu, tenu de traverser le territoire de celle-ci pour ses affaires ou obligé par les circonstances de s'y installer temporairement ou pour une longue durée, s'exposait au risque de se faire détrousser, voire tuer. Il n'aura aucune protection légale contre ses ennemis qui resteront ainsi impunis. Ceci est d'autant plus vrai que le vol commis à l'encontre des étrangers n'était pas considéré comme un acte diffamatoire, encore moins comme un acte délictuel

désapprouvé ou sanctionné par la coutume. L'atteinte aux biens d'autrui était vue au contraire comme un acte de bravoure et de virilité et non comme une violation de la loi. N'étaient sanctionnées par l'*izerf* que les atteintes portées aux biens d'un membre de la même tribu ou de deux tribus liées par un pacte d'alliance.

Pour éviter tout risque de se faire dépouiller ou tuer, un individu dans pareil cas, devait se mettre sous la protection d'un membre de la tribu où il désirait s'installer ou dont il envisageait de traverser le territoire pour ses affaires. Ces institutions de clientèle sont appelées *amur* ou *tazṭṭat*. Cette conception du patronage ou de la protection émane elle-même de l'idée de *ɛar* qui lui-même tient du sens de l'honneur qui pour un Amazighe est plus important que sa propre vie.

Pour demander la protection d'un individu, on lui « jette » le *ɛar*, c'est-à-dire qu'on lui présente la demande en sous-entendant par le « jet » du *ɛar* qu'il sera déconsidéré, humilié, déshonoré, enfin qu'une malédiction conditionnelle pèsera sur lui s'il n'accorde pas cette protection. Il deviendra un *amddallu* (ou un *amiouard*) si, cette protection accordée, il faillit à ses obligations de protecteur (*cf*. Aouchar, 2002 : 51-52).

2.2.1. *Amur*

En amazighe, *amur* est la partie du corps entre l'oreille et l'épaule. Quand on demande sa protection à quelqu'un, on lui dit : « lligh ach g umur » (je suis sur ton cou), c'est-à-dire : « porte moi sur ton cou, protège moi ». Pourquoi cette partie du corps ? Chez les Amazighes quand on veut jurer ou appuyer ses dires par une formule plus au moins sacrée, on dit : « i ugerd inu » c'est-à-dire sur mon cou en lançant sa main par-dessus son épaule. A notre avis, cela voulait dire: « je donne mon cou à couper (ma vie) que ce que je dis est vrai ». En arabe, le terme qui correspond est *reqba*. Si le futur protecteur accepte, il devient *bu umur*. En principe, le protecteur ne peut se dérober à la demande à

lui adressée. Généralement, l'*amur* est une protection à titre gracieux exception faite de l'offrande symbolique donnée lors de la demande. L'*amur* est une protection de longue durée.

Le rite fondateur

Comment procède-t-on pour obtenir cette protection ? Quels en sont les effets ? L'individu qui désire s'installer dans une tribu choisit généralement un homme influent et respecté, capable de lui procurer l'aval et la protection souhaités. Après en avoir obtenu l'accord de principe, (ce qui est souvent le cas), il sacrifie une bête suivant ses moyens : un mouton, une brebis, un veau, une chèvre… Ce sacrifice est destiné à sceller le contrat de protection. On sait la valeur que les Amazighes accordent au sang en toute occasion. Le sang d'un animal est indispensable pour l'honneur même de celui qui accorde le pardon ou la protection. Le protégé prend alors le nom de *utikhsi* (*tikhsi* = brebis) d'untel, c'est-à-dire celui qui a égorgé une brebis pour avoir la protection d'untel. Le protecteur s'appellera dorénavant *amur* d'untel[1]. Rappelons que ce sacrifice sanglant est seulement symbolique car l'*amur* est une protection à titre gracieux. C'est d'ailleurs la seule formalité exigée. Il n'y aura ni entrelacement des doigts (*ɛahd*), ni burnous jeté sur la tête du protégé. La nouvelle est alors publiée par criée et par la *vox populi* essentiellement dans les souks. (On verra plus loin l'importance économique, sociale et humaine du souk). Comme en droit romain, le protégé devient le client du protecteur. A partir de cet instant, le protecteur prend son *utikhsi* sous sa protection *ergo omnes* et en toutes circonstances.

Il existe des cas où l'on demande protection à quelqu'un pour des situations conjoncturelles et urgentes qui ne nécessitent pas de procédure longue et qui

---

[1] *illa as g umur* : il est sous sa protection.

concernent des situations spéciales. La conséquence en est que cette protection elle-même ne dure que pour la réalisation de l'objet de sa conclusion.

C'est ainsi que pour demander un service à une personne et l'émouvoir afin d'obtenir satisfaction, on peut se présenter devant elle et enlever ses babouches, les poser sur la tête et se nouer les mains derrière le cou en disant : « *ha el ɛar…* » et alors présenter sa requête : demande de protection ou intervention contre quelqu'un qui vous a spolié par exemple.

On peut aussi se présenter devant la personne et tomber devant elle en nouant ses bras derrière le dos et en se maintenant ainsi prosterné jusqu'à ce qu'elle vous délie les mains et vous relève. Ce qui vaut acceptation.

On peut également amener avec soi un de ses enfants, lui lier les mains derrière le dos avec une corde et le faire s'agenouiller aux pieds du sollicité. Celui-ci, pour signifier son acceptation, doit dénouer la corde et relever l'enfant.

Comme on peut aussi se cacher derrière le dos de quelqu'un, et sa protection est alors accordée *ipso facto* sans possibilité de rejet. Pour ce qui concerne ce cas, on peut citer un exemple vécu par une proche parente de l'auteur, avant l'arrivée des Français au pays Aït Hdiddou, c'est-à-dire pendant la période dite *siba* (non soumission des tribus au pouvoir central). Cela s'est passé un jour d'hiver au village Anfgu des Aït Amer[1]. Alors qu'un groupe d'hommes déblayaient la neige qui encombrait l'entrée du village, un individu affolé poursuivi par deux ou trois ennemis est venu se réfugier

[1] Village rendu célèbre de triste mémoire par le décès de plusieurs personnes (hiver 2007), causé par la misère, le froid, le manque d'infrastructures élémentaires ; bref, la marginalisation d'une population fière et courageuse qui a payé un lourd tribut au pays en luttant contre les troupes françaises en 1932-1933 ; entre autres, la fameuse bataille de Tazizawt.

derrière l'un des travailleurs lui demandant ainsi sa protection. Malgré le courage de cet homme qui tentait de repousser les agresseurs, ces derniers sont parvenus à atteindre le protégé et à lui porter plusieurs coups de couteau. Après quoi, ils s'enfuirent dans la montagne sous les flocons de neige qui continuaient à tomber. Cette scène avait eu plusieurs témoins. Le protecteur prit la victime mortellement blessée et la déposa dans la salle commune qui servait de lieu de réunion. Ensuite, il partit à la poursuite des agresseurs qui ont porté atteinte à son honneur. Il finit par en rattraper un, lui coupa la tête ornée d'une tresse et revint vers le village portant la tête, ensanglantée, par la natte. Il alla vers son protégé encore agonisant, le secoua et quand celui-ci ouvrit les yeux il lui dit : « Tiens, regarde. Voilà la tête de l'un d'eux. Ne t'en vas pas dire aux gens de l'au-delà que le *ɛar* m'a atteint sans que j'aie lavé l'affront ».

On peut également venir devant celui dont on demande la protection ou l'intervention, enlever son turban et le jeter devant lui ; ce qui signifie que le demandeur incapable de se défendre lui-même demande à ce qu'on le fasse pour lui (*cf.* Doutté, 1914). Une femme lésée peut enlever ses foulards et les jeter par terre demandant ainsi protection aux hommes ou à Dieu.

Pour des cas plus graves, il sera nécessaire d'immoler un animal, en général un taureau auquel on aura auparavant coupé les jarrets des pattes postérieures ce qui le fera tomber sur son derrière. C'est la *tɛrgiba* utilisée également par les tribus vaincues par les troupes françaises et qui indiquaient ainsi leur soumission au vainqueur en lui demandant en même temps sa protection.

Plus brièvement signalons également le fait de faire semblant de téter le sein d'une femme dont on demande la protection (à ne pas confondre avec la fraternité par le lait). Ou encore le fait de nouer ses bras autour d'une

tarselt (mât central d'une tente) ou de se réfugier dans un sanctuaire. Nous traiterons plus loin le cas de la protection accordée à tous à l'intérieur du souk.

Conséquences

Dès cet instant, le protecteur (*bu umur*) doit aide et secours à son client. Le respect de cette protection qui constitue *amur* est sacré et sa rupture donne droit à la vengeance au profit du protecteur outragé.

Il arrive dans certaines tribus qu'un protecteur dont on a violé la protection en portant atteinte aux biens, à la personne voire à l'honneur de son protégé s'enduise la face de boue ou de suie signifiant ainsi que sa face a été salie. Ce qui veut dire que son honneur a été bafoué et qu'il entend y remédier.

Le protecteur ne peut, en principe, se dérober à la demande de protection qui lui est adressée et souvent il n'en a même pas le temps (le cas de celui qui se cache derrière quelqu'un). Mais si ensuite, il découvre que son protégé n'est pas digne de sa protection, il déclare devant la *djemaεt* qu'il y met fin[1] et qu'il se dégage de toute obligation vis-à-vis de son protégé. C'est « asrus n umur ». Tant qu'il n'a pas mis fin à sa protection, il est tenu de défendre son client, au besoin par les armes.

Qu'en est-il si le *bu umur* ne satisfait pas à ses obligations vis-à-vis de son protégé ? C'est « tirzi n umur ». Le protégé peut alors aller trouver la *djemaεt* de la tribu, lui offrir un sacrifice et demander une nouvelle protection contre son protecteur incapable. La *djemaεt*, accompagnée du demandeur, se rend alors chez *bu umur* auquel le protégé tend son poing fermé et le pouce levé, il doit prononcer la formule : « je te demande compte de ta protection, j'en appelle à toute la tribu. » Le protecteur étant ainsi mis en demeure ne manquera pas de

[1] Ceci se passait également en Arabie avant l'Islam et pendant la révélation.

s'exécuter. Au cas, rarissime, où il ne s'exécuterait pas, le protégé dispose d'autres moyens plus subtils mais à l'impact plus fort car ils visent à porter atteinte à l'honneur de son protecteur (atteinte que nul Amazighe pétri des codes culturels de l'honneur ne saurait ni ne pourrait supporter). Le protégé peut, le jour du souk, crier à la face du public l'incapacité de son protecteur en disant : « kouaâ – kouaâ, untel n'a pas pu me protéger ». Ensuite, il se dirige vers l'un des chemins fréquentés pour venir au souk et, au bord duquel, il creusera une tombe (*tindelt umiwrd*), ce qui signifiera qu'untel est mort. Puis il érige dessus un tas de pierres (*agrur*) auquel chaque passant ajoutera sa pierre jusqu'au moment où satisfaction sera obtenue. Faute de quoi, l'infortuné protecteur perdra toute crédibilité, respect, honneur… et portera alors le nom d'*amddallu* ou d'*amiwrd*. Comme en milieu amazighe nul ne pourrait accepter de perdre son honneur plus cher que sa vie, la quasi-totalité des protecteurs satisfont à leurs obligations. Le protecteur doit venger la mort du protégé assassiné en tuant l'assassin ou, si après négociation, on convient d'une *diya* (prix de sang) au profit des parents de la victime, il devra en plus une indemnité au protecteur bafoué. Ces dommages et intérêts portent le nom de *tiwrghiwin* dont le montant est fixé par l'*izerf* de chaque tribu.

Signalons, avant de clore ce discours sur le protecteur, qu'il existe en milieu amazighe des personnes, voire des familles ou des collectivités qui sont sous la protection d'une ou plusieurs tribus qui leur reconnaissent des origines chérifiennes. Ce qui leur permet en général de jouer un rôle d'arbitre. Leur douar et leurs autres biens n'étaient jamais attaqués. Ils étaient exonérés de toutes les charges de la tribu. Cette protection peut aussi se justifier par le fait que c'étaient des tribus faibles qui ne pouvaient guère se défendre vu leur infériorité combative. On ne s'abaissait pas donc à les combattre. Elles étaient ainsi

sous la protection de la tribu qui leur apportait aide et protection.

2.2.2. *Azeṭṭaḍ*

Signification, origine et objet

Le contrat d'*azeṭṭaḍ* permet à l'étranger de pouvoir circuler sans aucune crainte ni pour sa personne, ni pour ses biens sur le territoire d'un douar ou d'une autre collectivité à laquelle il n'appartient pas. Ce contrat comporte une rétribution contrairement à celui d'*amur* étudié précédemment. Le protecteur porte le nom *azeṭṭad.* La rétribution s'appelle *tazeṭṭat.*

Nous nous permettons ici d'ouvrir une parenthèse pour essayer de donner le sens étymologique de ce terme. Il semble, à notre avis, que ce terme soit composé de deux mots amazighes : *amz* et *ṭṭeḍ.* Le premier est l'impératif du verbe « tenir » et le second celui du verbe « téter le sein ». On peut penser que celui qui accorde sa protection agit comme s'il a donné le sein à son protégé et l'a ainsi accepté parmi les siens : il lui doit aide et protection pendant toute la durée du contrat. On a cité d'autres sens possibles comme *azeṭṭa* (métier à tisser) qui se justifierait par le fait que le protecteur remettait, à son protégé, comme preuve de sa protection, un morceau d'étoffe ou un habit lui appartenant. Cette sorte de protection avait une durée et un objet bien déterminés. De cette manière, les Amazighes ont trouvé un remède à l'insécurité endémique qui régnait en leur milieu et concernait principalement les voyageurs « étrangers » (dans le sens amazighe) qui ne faisaient que traverser le territoire d'une collectivité à laquelle ils n'appartenaient pas. La protection accordée, le protégé acquiert une immunité totale donnée par son protecteur de répondre de lui et de sa sécurité. Si le client doit traverser le territoire de plusieurs groupements, il doit conclure un contrat avec un *azeṭṭad* dans chacun de ces groupements.

Eléments de *tazeṭṭat*

La rétribution

La rétribution fixée lors de la conclusion du contrat ne sera versée qu'à la fin du trajet sur lequel porte la protection. C'est ainsi qu'avant 1933 (date de la « pacification » des Aït Hdiddou de l'Assif Melloul) le montant était de 0.75 centimes par mulet, chameau ou vache ; 0.5 centimes par âne et 0.25 centimes par mouton ou chèvre. Quand il s'agissait d'accorder la protection à des personnes, il était souvent convenu d'une somme forfaitaire où intervenaient l'importance du protégé, le degré d'insécurité et le nombre des ennemis qu'il pouvait avoir dans la tribu traversée. Durant la période de grande insécurité, *tazeṭṭat* était un véritable métier qui générait des revenus appréciables, par exemple, chez les Aït Youssi, les Aït Seghrouchen…

Preuves de la protection

Très souvent *azeṭṭad*, par sa seule autorité morale, son renom, sa personnalité, l'influence dont il jouissait, en faisait, sans aucune arme ni intervention directe, le même office que les forces de sécurité publiques actuelles. S'il juge que son protégé court des risques certains, il l'escortera lui-même accompagné des membres de sa famille armés jusqu'à la limite de la protection convenue. Autrement, il lui suffira de le faire accompagner d'un serviteur, d'un fils, d'une femme de la famille ou simplement lui remettre à titre de sauf-conduit un objet lui appartenant : arme, burnous, cheval, morceau de tissu, etc. C'est ainsi que pour porter à la connaissance de tout le monde l'existence d'une protection, il en est fait mention et publicité dans les souks environnants par crieurs publics.

Obligations du protecteur

En acceptant d'accorder *tazeṭṭat*, le protecteur s'engage à garantir à son client la sécurité pour sa vie et ses biens. Si

d'aventure il était victime d'attentat ou de vol, alors le protecteur était tenu de l'indemniser pour pertes subies, de verser la *diya* à ses héritiers et d'exercer le talion pour venger sa mort. Quant au protecteur, il lui appartenait de se faire rembourser les sommes versées par les voleurs ou par les assassins et souvent par les armes, aidé en cela par sa famille voire tous les membres de son lignage. Ces derniers lui apporteront leur aide volontiers car le *ɛar* (l'injure) les a tous éclaboussés par la même occasion.

Sanctions du protecteur

Il arrive, quoique très rarement, qu'un protégé soit attaqué, dépouillé ou tué et que son protecteur ne fasse rien ou pas grand-chose pour l'indemniser, rechercher les coupables et les châtier comme le veut la coutume.

Deux sanctions morales sont prévues pour le contraindre à s'exécuter et agir comme il a été déjà dit précédemment. La première c'est la tombe où il est censé être enterré, « car sans honneur », et au dessus de la quelle sera érigé un *agrur* qu'il n'a pas le droit de détruire tant qu'il ne s'est pas exécuté. La seconde est de le diffamer publiquement un jour de souk en prenant un bâton auquel on aura accroché un chiffon et en criant afin que tout le monde entende la phrase diffamatoire et insultante : « kouaâ kouaâ, j'ai été dépouillé sous la protection d'untel ». Quand on sait la valeur qu'un Amazighe accorde à son honneur, rares sont ceux qui résistent à une telle infamie sauf pour eux à quitter la tribu et à s'exiler pour s'installer ailleurs avec le statut d'étranger et tous les inconvénients que cela entraîne.

Avant de clore cette section, disons notre avis sur l'onomatopée « kouaâ ». Nous pensons personnellement qu'elle imite le cri du corbeau, oiseau de mauvais augure chez les Amazighes ; inutile et nuisible. En le prononçant, on assimile le protecteur défaillant à cet oiseau dit de malheur dont les cris sont puissants mais ne font peur à personne. Ses actes, son utilité, son efficacité ne sont pas à

la mesure de ses croassements. On peut citer également sur le choix du croassement du corbeau, l'histoire de la malédiction qui lui a été lancée par Noé lorsque, après le déluge, celui-ci l'a envoyé voir quel était le niveau des eaux afin qu'il puisse ou non descendre de l'arche. Sur son chemin, le corbeau trouve une charogne et s'arrête pour la dévorer, oubliant ainsi de revenir vers l'apôtre. Ce dernier, affligé, maudit l'animal en ces termes : « Que Dieu te rende méprisable aux yeux des hommes » (Tabari, 2001, VI : 106).

2.3. Le souk

2.3.1. Origine

Le mot souk serait d'origine araméenne et signifierait tant la fonction que le lieu où il se tient. Les groupements semi-nomades, de par leur mode de vie caractérisé par des déplacements permanents à la recherche de pâturages, n'avaient pas de marchands fixes installés à demeure auprès desquels ils pouvaient acheter ce dont ils avaient besoin (bougies, sucre, thé…) ou vendre les produits de leurs activités (laine, bêtes, céréales…). Ainsi s'est fait sentir la nécessité d'instituer un lieu où se feront toutes les transactions régulièrement et à date fixe. Il fallait également créer une réglementation juridique pour veiller à son bon fonctionnement.

De nombreuses incertitudes pèsent sur l'origine et l'ancienneté des souks. Mais nous savons qu'ils existaient bien avant l'Islam. Gsell (1927 : 59-60) signale l'existence des marchés bimensuels et des foires annuels qui se tenaient à endroits fixes, loin des villages, en rase campagne, de préférence aux confins des divers groupes tribaux.

2.3.2. Emplacement

Tout naturellement la géographie nous incite à trouver les rapports entre les souks et le milieu naturel car on découvre des similitudes entre les divers emplacements

choisis pour y installer les souks à travers le pays amazighe. Jadis, l'installation devait être dictée par des avantages naturels mais intervenaient également des considérations humaines qui renforçaient ou, au contraire, effaçaient ou modifiaient une première implantation du souk.

En général, le choix se portait sur une position centrale, un bassin, une cuvette, une confluence de vallées, des couloirs, des situations de contact, au pied d'escarpement, un espace assez plat. Il fallait aussi et surtout la présence de l'eau. Parfois, on choisissait la présence ou la proximité d'un saint.

Très souvent, le terrain était offert par un notable ou un grand propriétaire. Si le lieu était acquis, son prix était réparti entre les différents éléments du groupement dont il devenait la propriété. L'occupation d'un emplacement au souk était gratuite sauf pour les boutiquiers, les vendeurs de céréales qui étaient astreints à payer une petite redevance au profit de l'*amghar*, responsable désigné pour veiller au bon fonctionnement du souk, aidé en cela par la *djemaɛt*. L'*amghar n souk* percevait sur les étrangers non habitants du pays la somme d'un franc (1933) pour droit de souk. Cette taxe n'était payée que par les commerçants de cotonnade, thé, grains ; par les artisans en fer et en métaux, (cuivre, argent…). Il n'était perçu aucun droit sur les étrangers commerçants en bestiaux.

2.3.3. Gestion

Une grosse pierre indiquait l'endroit où l'*amghar* et la *djemaɛt* officiaient. La présence de deux ou plusieurs tribus dans un même souk devait être encadrée et contrôlée. Pour cela, la (ou les) *djemaɛt* désignait un chef temporel car la puissance d'un marabout ne suffisait pas en cas de contestations lors d'un litige. Ce personnage était l'*amghar n souk* chargé d'en assurer la police. Il recevait également les plaintes, tranchait les différends. En principe, les

sanctions appliquées aux perturbateurs étaient fixées à l'avance et connues de tous les usagers. L'*amghar* ne faisait que les appliquer. Ainsi, chaque souk était pourvu d'un tarif spécial d'amendes.

Vu son importance économique, sociale et les rôles qu'il jouait dans la vie des Amazighes, le souk était un endroit protégé, presque sacré. L'individu qui s'y rendait ou qui en revenait était sous la protection de l'*amghar* sur toute l'étendue de son territoire, c'est-à-dire celui des différentes tribus dont il était la propriété commune. C'était à la *djemaεt* de choisir l'emplacement et le jour où se tiendrait le souk. Elle pouvait aussi, pour des raisons majeures, procéder à son transfert en un autre lieu. Rarement les sous-groupements créaient chacun son propre souk car il aurait été l'objet de boycott. Cela n'était envisagé qu'en cas d'insécurité ou de guerre qui rendraient les déplacements vers le souk aléatoires et dangereux. Chez les Aït Hdiddou existait un souk à Sountat ou à Imilchil chaque samedi.

L'*amghar n souk* était chargé de veiller au bon déroulement du souk, d'en assurer la sécurité, de protéger l'ordre public. Il était désigné pour un an et appartenait à la même tribu que le souk. Bien entendu, comme toute fonction de quelque importance, celle-ci n'était point attribuée au premier venu. Souvent était désigné un personnage influent et puissant, capable de protéger l'institution. Il était coopté par la *djemaεt* après consultation des chefs d'*almessi*. Notifiée à l'intéressé, celui-ci, vu l'honneur qui lui était ainsi fait, ne la refusait jamais, d'autant plus que malgré les lourdes charges qu'elle engendrait, procurait, en contrepartie, des revenus substantiels non négligeables. A l'occasion de sa nomination, l'*amghar* égorgeait un ou plusieurs moutons, recevait la *djemaεt* venue l'informer officiellement et qui, en même temps lui offrait comme symbole de sa charge : un turban neuf de dimensions appréciables. L'*amghar* désignait alors pour le seconder des répondants de

chaque lignage : ce sont les *imassayn*. Ils étaient chargés de répondre de la conduite des membres de leur tribu en cas d'infraction et de veiller au versement des amendes. En effet, la moindre perturbation du souk pouvait engendrer des conséquences très graves, prévues par le droit pénal amazighe où elles occupaient une place importante.

Les pouvoirs de l'*amghar n souk* s'exerçaient la veille, le jour et le lendemain du souk pour tout ce qui concernait l'atteinte aux personnes et aux biens des membres de la tribu ou des étrangers.

2.3.4. Fonctions

Le souk tenait une grande place dans la vie des Amazighes. C'est là où se déroulait toute l'activité commerciale et publique du Amazighe. L'activité y revêtait des formes diverses. C'est au souk qu'on vendait, achetait, prenait connaissance des nouvelles des affaires publiques.

Le souk n'était pas seulement un lieu où les membres de la tribu et des groupements voisins venaient vendre leurs produits et acquérir les objets nécessaires à satisfaire leurs besoins, mais c'était surtout un lieu de rencontre par excellence. C'était là qu'on venait des montagnes éloignées où l'on a vécu souvent isolé et coupé du monde des semaines durant à garder ses troupeaux. C'était au souk qu'on se replongeait dans la vie communautaire. C'était là où l'on était sûr de rencontrer une personne perdue de vue depuis longtemps. Ce désir n'étant pas d'ailleurs toujours inspiré par des raisons amicales et paisibles. C'était là qu'on pouvait payer ses dettes ou au contraire percevoir son dû.

En effet, le jour du souk était un moment important de la vie du Amazighe pour lequel il constituait un délai (*tiremt*), comme il représentait également un point de repère dans le temps. Il était la limite du délai accordé au débiteur pour payer le créancier. Souvent, on entendait cette phrase dans la bouche d'un *amghar* ou celle d'un

arbitre : « Tu le paieras le jour du souk suivant ou le troisième ou le énième souk ». Il était non seulement le lieu où l'on apprenait toutes les nouvelles qui se diffusaient par la bouche des crieurs publics chargés de les porter à la connaissance des particuliers, mais aussi celui où se propageaient les commérages sur tous les faits qui avaient eu lieu dans le groupe : divorce, mariage, dispute, vol, meurtre, vente, acquisition...

C'était souvent là qu'étaient prises et publiées certaines décisions concernant la vie communautaire : date d'ouverture des terrains de parcours (*igoudal*), date du départ pour la transhumance, début des travaux d'intérêt commun (construction de seguia...). D'autres décisions, plus graves, pouvaient être prises ce jour-là : déclaration de guerre, accord de paix. C'était également le lieu idéal pour la préparation des mauvais coups. On y ranimait ses haines, on y préparait et mûrissait ses vengeances en les discutant avec des concitoyens susceptibles de fournir une aide éventuelle ou des conseils utiles et appréciables. On peut dire qu'en temps de paix, y prévalaient les transactions et les échanges économiques bien que les transactions y atteignaient rarement un niveau élevé. Au contraire, il devenait beaucoup plus un lieu de réunion et de diffusion en périodes de guerre.

3. Instances décisionnaires et exécutives

3.1. La *djemaɛt* et ses attributions.

En milieu amazighe, la *djemaɛt* est une structure nécessaire qui a pour première fonction d'ordonner le désordre apparent de la société et de concilier les intérêts divers des membres du groupe. Elle veille à l'ordre publique, représente le groupe auprès des autres, légifère… C'est une assemblée omniprésente qui propose, concilie, temporise, décide, sanctionne et veille à tout. Elle prononce, après de nombreuses délibérations, des sanctions qu'elle fait exécuter par l'*amghar* auquel elle

fournira, au besoin, l'aide nécessaire. Elle déclare, prépare et met fin à la guerre ; comme elle conclut et rompt les trêves et les alliances. Elle choisit les lieux de campement, répartit les pâturages, comme elle en fixe les dates d'ouverture et de clôture. Elle peut même modifier la coutume et édicter de nouvelles règles.

Cependant, bien que ses pouvoirs paraissent exorbitants, la *djemaɛt* n'impose rien par la force. Ses membres, dotés de patience, de diplomatie et de profondes connaissances sur la psychologie de leur milieu socioculturel, n'agissent jamais avec précipitation ni de manière à froisser, par ses décisions, les sentiments d'un membre de la communauté. Ils visent à parvenir à un accord accepté par les différents partis.

Dans les litiges civils, la *djemaɛt* intervient à la demande des parties ou si celles-ci n'arrivent pas à se mettre d'accord sur le choix d'un arbitre (*anzzarfu*). Au pénal, son intervention est encore plus rare car elle se limitera à proposer le montant de la *diya*, lorsque les parties sont parvenues à cette solution. En cela, l'intervention de l'*agurram* constitue une aide appréciable.

Comme nous le verrons plus loin, en cas de serment collectif, elle désigne certains de ses membres pour assister à la cérémonie et y veiller pendant la prestation au respect de la coutume.

Si les Amazighes accordent des pouvoirs étendus à la *djemaɛt*, c'est par crainte de tomber sous le pouvoir d'un seul chef ou sous l'autorité d'une certaine féodalité. D'ailleurs, les *Ijmmaɛn* (sing. *ajmmaɛ :* membre de *djemaɛt*) ne jouissent d'aucune immunité et peuvent être destitués lorsqu'ils ne donnent plus satisfaction.

3.1.1. *Ijmmaɛn*

Le nombre des *Ijmmaɛn* est variable. Ceux-ci n'étaient pas élus de crainte que les élections n'aboutissent à des dissensions, voire à des divisions. Ils sont investis dans

cette fonction par l'opinion publique. C'est une fonction gratuite. L'*ajmmaɛ* n'était pas un fonctionnaire avec des émoluments déterminés et fixes payés régulièrement. Pour devenir *ajmmaɛ*, il faut être réputé pour son bon sens, être aisé et généreux, brave au feu (pour les membres encore en âge de participer aux combats). L'accession à cette fonction n'avait besoin d'aucune consécration mais était acquise par cooptation. Mais on doit être énergique, actif et avoir sa tente ouverte à tous (*akham bu ṭɛam*, c'est-à-dire la tente où l'on reçoit largement). Il doit posséder une arme, un cheval s'il est en âge de guerroyer. La fonction n'est pas héréditaire (on voit ici se profiler la hantise du pouvoir personnel). Même l'infirme, s'il n'est pas atteint d'une infirmité qui le rende ridicule et qui lui laisse quelque activité, peut en devenir membre. Notons que, d'après le capitaine Denat (1935), les infirmes de naissance ne font pas partie de la *djemaɛt* chez les Aït Hdiddou et que les guerriers mutilés de guerre ne prennent part aux délibérations des *djemaɛt* que si leur situation sociale les y appelle. Une femme, même si elle est chef de tente, n'y est jamais admise. Mais la coutume lui permet d'émettre un avis qu'elle veut faire valoir et ceci à distance de la *djemaɛt* déjà réunie. Quant aux incapables, aux pauvres, aux esclaves, aux lâches, aux couards, aux étrangers qui n'ont pas séjourné dans la tribu un certain temps, ils en étaient exclus. Il en était de même des mineurs, des personnes qui n'étaient pas propriétaires fonciers donc pauvres. Cependant, bien que chaque membre du groupe pût appartenir à la *djemaɛt*, en fait seuls quelques uns y jouaient un rôle déterminant. Les autres leur ayant tacitement délégué leur droit à la parole.

Nous avons dit que non seulement la fonction d'*ajmmaɛ* n'était pas héréditaire, mais celui-ci pouvait être destitué et il pouvait être mis fin à ses fonctions pour cinq raisons essentielles : 1) l'incapacité notoire, 2) les réclamations justifiées adressées contre l'*ajemmaɛ* par ceux qu'il

représente, 3) un perpétuel désaccord entre ses idées et celles des autres membres de la *djemaεt*, 4) toute faute contre l'honneur ou infraction à la coutume et 5) vols répétés des membres de son groupe, disputes graves, adultère, viol… La destitution ne lui est pas notifiée. Il n'est plus convoqué aux réunions de la *djemaεt* par l'*amghar* et ainsi il sait qu'il est exclu. On peut être *ajemmaε* aujourd'hui et ne plus avoir ce statut demain si on manque à ses devoirs. L'*amghar* n'a pas d'immunité.

Précision : si la fonction de l'*ajmmaε* est en principe gratuite, cela ne veut pas dire que la seule contrepartie est le prestige que confère la fonction. Dans la pratique, non seulement l'*ajemmaε* jouit d'une position sociale élevée au sein du groupement, non seulement il est respecté et consulté, mais aussi il bénéficie d'autres avantages matériels non négligeables et parfois même substantiels. C'est ainsi qu'il est invité à tous les repas et autres festins lors des cérémonies comme les mariages, circoncisions, naissances... Il est également invité lors des réceptions offertes aux invités de marque ou lors de réunions chez tel ou tel membre de la tribu à l'occasion de règlement de litiges. De plus, il perçoit sa part des amendes versées à l'*amghar* à l'occasion de la commission d'infractions : rupture de souk, non respect des dates d'ouverture et de fermeture des pâturages ou de la transhumance. Chez les Aït Hdiddou, les membres des *djemaεt* sont exemptés des corvées auxquelles participent les hommes valides de la fraction. Si telle était la *djemaεt* avant le Protectorat, qu'en est-il après l'installation du régime colonial ?

3.1.2. La *djemaεt* au temps du Protectorat

Après les opérations de « pacification », voire pendant celles-ci, les autorités de l'occupation se sont immédiatement assigné comme objectif ce qu'elles appelaient la réorganisation et la modernisation administratives du pays. Etant donné la centralisation qui prévalait et qui était appliquée en France ; elles ne

pouvaient pas laisser perdurer des institutions existantes sans y apporter des modifications leur permettant de les contrôler, et au besoin, de les manipuler. Finies donc la désignation tacite des membres de la *djemaεt* et leur cooptation par leurs concitoyens. Finis également les critères de sélection se basant sur des valeurs jugées à juste titre, par les Amazighes, comme essentielles et indispensables pour accéder à la fonction d'*ajemmaε*. La réorganisation est établie par les deux dahirs du 21 novembre 1916 (modifié le 11 mars 1924) et celui du 6 juillet 1951. Nous voyons donc que les textes concernant la question ont été élaborés alors que la plus grande partie des tribus était encore non soumises. C'est dire l'urgence et l'importance de la question aux yeux des autorités du Protectorat. Sans entrer dans les détails, disons que selon ces textes, un organe appelé « *jemaâ* administrative » puis « *jemaâ* judiciaire » est créé pour, soit disant, représenter légalement la collectivité marocaine rurale (tribu ou fraction). Le nombre de ses membres est fixé par arrêté viziriel, ils sont désignés par le grand vizir, puis depuis le dahir du 11 mars 1924, par l'autorité régionale. Son président est le caïd pour la tribu, celui de la fraction est l'*amghar* (le cheikh).

Bien entendu, les critères de désignation sont d'abord la soumission et l'obéissance aux autorités françaises. C'est ainsi que la *djemaεt* a pour rôle de fournir aux autorités administratives les avis et renseignements qui lui sont adressés sur les questions concernant les intérêts du groupe (voir le document ci-après). Quant au dahir du 21 novembre 1916, il charge en outre la *djemaεt*, dans le cadre des intérêts privés des membres de la tribu ou de la fraction, de gérer les biens qui sont leur propriété collective.

REGION DE MEKNES
CERCLE DE MIDELT
CIRCONSCRIPTION D'ITZER

DELIBERATION DE LA JEMAÂ DES
AIT BEN YACOUB

Le vingt Octobre mil neuf cent cinquante trois les membr
de la Jemaâ Administrative des Ait ben Yacoub se sont réunis au
Bureau de la Circonscription d'Itzer

ETAIENT PRESENTS

a) les membres:

MIMOUN OU ALLA
MOULAY THAMI BEN MILOUD
MOULAY MHAMMED
OU SAID N HADDOU OU CHARROU
MOHA OU ZAID
MOHAMMED BEN HAMMOU
SIDI AYYAD BEN TAHAR
MOHAMMED OU ASSOU
MOHA OU TOUHAMI
KADDOUR BEN DOUICH
MOHAMMED BEN AZIZ

b) Le Capitaine TROYES, Chef de la Circonscription d'Itzer,
Si El Houari ben Ahcine, Caid des Ait Abdi d'Itzer.

o o
o

OBJET DE LA REUNION:

ADMISSION AU PARCOURS DES NON RESSORTISSANTS DES AIT BEN YACOU
SUR LE TERRITOIRE DE CETTE FRACTION.-

Moulay Touhami ben Miloud prend la parole et expose que l
les pâturages des Ait Ben Yacoub sont surchargés.
De nombreux Fellahs n'appartenant pas à la fraction y achete
des terrains et s'y installent. Ainsi petit à petit, les maro-
cains originaires des Ait Ben Yacoub se trouvent pacifiquemen
et régulièrement évincés de leurs biens. Moulay Thami préc
se que l'une des raisons et non des moindres de ces Achats es
la possibilité pour les acheteurs d'amener des troupeaux sur l
pâturages de la fraction. Moulay Thami dit qu'il est nécéssai
de freiner ces transactions nuisibles et demande que des mesu
soient prises à cet effet.

Le Chef de la Circonscription demande aux membres si tel
est le désir unanime de la Jemaâ; les membres répondent affir-
mativement à l'unanimité.

Ou Said n Heddou dit que l'un des moyens de freiner les a
chats est de prescrire que l'acquisition des terrains ne compo
tera pas pour les non ressortissants des Ait Ben Yacoub la fa
lté de faire paitre ses troupeaux sur le territoire de cette
fraction.

Le Caid El Houari fait remarquer qu'il ne serait pas jus
que cette décision touche les propriétaires installés aupara-
vant. La Jemaâ reconnait le bien fondé de l'intervention du
Caid et se déclare de l'avis de OU Said n Heddou lorsque...
....

Figure 4 : **Délibération de la *jmaâ* des Aït Ben Yacoub**

.....celui-ci demande que les propriétaires recensés en(I)
I 953 ne soient pas touchés par la nouvelle mesure restrictiv
Mimoun Ou Alla fait remarquer que les propriétaires recemment installés aux Ait Ben Yacoub au cours des années précédentes commettent des abus en introduisant sur les terre de la fraction des animaux appartenant à des étrangers et qu'ils prennent en association.

A l'unanimité les membres de la Jemmaâ demandent que les animaux en association ne soient pas admis au parcours sur leurs terres.

Moha ou Zaid, soulève alors la question du pacage des équidés des non ressortissants des Ait Ben Yacoub dans les champs. Il demande que seuls soient admis à paitre sur les parcelles achetées sur le territoire de la fraction, les équidés indispensables aux travaux agricoles. La Jammaâ soutient ce point de vue.

Récapitulant les voeux qui ont emporté l'adhésion des membres, la décision suivante est alors prise par la Jemmaâ à l'unanimité.

D E C I S I O N

ARTICLE I: Les ventes des terrains consenties par les ressortissants des Ait Ben Yacoub à des non ressortissants de cette fraction n'autoriseront pas ceux-ci à faire paitre leurs troupeaux sur les territoires des Ait Ben Yacoub.

ARTICLE II: Cette mesure n'intéresse que les non ressortissants des Ait Ben Yacoub qui n'ont pas été recensés au tertib des années I 953 et antérieures dans la fraction des Ait Ben Yacoub.

ARTICLE III: Les non ressortissants des Ait Ben Yacoub recensés au Tertib dans les années I 953 et antérieures ne pourront faire paitre sur les pâturages de cette fraction que les animaux déclarés au tertib à l'exclusion de tous animaux confiés à eux en association par les étrangers à la Tribu.

ARTICLE IV: Les propriétaires de terrains non ressortissants des Ait Ben Yacoub, recensés dans les années postérieures à I 953 à l'exclusion de ceux devenus propriétaires par voie d'héritage de non ressortissants des Ait Ben Yacoub eux mêmes inscrits au tertib dans les années I 953 et antérieures ne pourront amener sur leurs champs situés sur le territoire de cette fraction que les seuls équidés indispensables aux travaux agricoles.

ARTICLE V: La présente décision prendra effet à partir du premier Novembre mil neuf cent cinquante trois .

o o

Le Président ne sachant signé, la présente délibération a été soussignée par le Capitaine TROYES, CHEF de la Circonscription d'Itzer et le Caid El Houari Ben Hsine, Caid des Ait Abdi qui certifient son authenticité.

Itzer le 20 Octobre I 953

Le Capitaine T ROYES Chef de la Circonscription des Affaires Indigènes d'Itzer.

Le Caid El Houari ben Hsine, Caid des Ait Abd[i]

Le procès verbal de cette réunion de la *djemaεt* [1]des Aït Ben Yacoub appelle quelques remarques. Tout d'abord le formalisme qui enlève sa spontanéité et sa souplesse à la réunion. Ensuite, le nombre des membres qui est fixé par les autorités, membres qu'elle désigne en tenant compte des critères qui n'ont rien à voir avec la coutume amazighe. Le lieu de la réunion est fixé par les autorités : bureau de l'officier des affaires indigènes. Enfin, signalons également la connotation arabe ou chérifienne qui se trouve dans les noms des *ijmmaεn :* Ben Miloud, Moulay M'hamed, Ben Hammou, Kaddour Ben Douich… Toutes ces personnes ne devaient pas avoir leur place dans une *djemaεt* authentiquement amazighe à moins d'avoir séjourné en tribu pendant le temps fixé par la coutume et pouvoir ainsi y avoir tous les droits. Ce qui confirme que les Français ont opté pour le changement dans une fausse apparence de continuité et de respect de la coutume amazighe. Nous aurons certainement l'occasion d'aborder ce volet lors des prochains développements pour montrer qu'ils n'ont ni respecté les coutumes amazighes, ni favorisé les Amazighes eux-mêmes. Signalons que les réunions des *djemaεts* amazighes avant le Protectorat ne faisaient pas l'objet d'un procès verbal de séance et qu'il n'en restait aucune trace écrite. Sauf peut être dans le cas de la création d'une nouvelle règle coutumière et si la tribu disposait d'un *ṭaleb.* Ce dernier était chargé d'en noter le contenu dans un vocabulaire où se mêlaient l'arabe littéraire, l'arabe dialectal et le amazighe. Cette nouvelle règle était alors classée dans le coutumier de la tribu.

[1] Exemple de délibération de la *jemaâ* des Ben Yacoub (région de Meknès). Ce document fait partie des cours de droit coutumier dispensés au collège d'Azrou par Mr Blanc aux stagiaires de la section juridique destinés à devenir des commis greffiers auprès des tribunaux coutumiers présidés par un contrôleur civile ou un officier des « Affaires Indigènes ».

3.1.3. Réunions de la *djemaɛt*

Les réunions de la *djemaɛt* n'ont pas lieu à date fixe. Elles sont conjoncturelles et ne se produisent que si le besoin s'en fait sentir. Tel est le cas, par exemple, quand surgira un problème d'ordre collectif à résoudre intéressant et concernant tout le groupement : modification de la coutume, construction d'une *targa* (seguia), d'un mur, d'une mosquée, aide collective à apporter à un membre de la tribu touché par une catastrophe (incendie, inondation…) ou toute autre œuvre d'intérêt général. Ce sera également le cas lors de l'approche de l'ouverture des terrains de parcours (*igoudal)* ou du départ en transhumance ou encore pour la conclusion d'une trêve ou au contraire pour la déclaration d'une guerre. Un membre du groupe peut également provoquer la réunion de la *djemaɛt* en vue de lui demander d'intervenir pour le litige l'opposant à un autre membre de la tribu ou pour son intervention dans la désignation d'un arbitre. L'*amghar* peut lui aussi demander la réunion de l'assemblée pour que celle-ci prenne une décision concernant une question qui n'entre pas dans ses attributions. Bref, la réunion peut être demandée par tout un chacun : *amghar, ajmmaɛ* ou tout autre membre de la collectivité chaque fois que cela s'avérera utile ou nécessaire. Il n'y a pas de quorum exigé ni de procédure préétablie.

Lieu de réunion

Le lieu de réunion n'est pas un endroit fixe et déterminé. Il est fonction de l'importance ou de la nature des questions « à l'ordre du jour » et de la personne qui a provoqué la réunion.

S'agissant d'un problème mineur ou d'une question de routine, la réunion peut se dérouler soit en plein air, dans un endroit ensoleillé, un pré, un champ, sur une colline, soit à l'intérieur de la mosquée. Les séances sont publiques, chacun pouvant y assister, écouter les

interventions des uns et des autres, éventuellement émettre un avis. C'est le cas d'affaires d'intérêt général. S'agissant, au contraire, d'une réunion sollicitée par un particulier, à propos d'une affaire personnelle, celui-ci doit recevoir la *djemaεt* chez lui, lui offrir un repas à ses frais ou les partager avec son adversaire. Il en sera de même pour la réunion à la demande de l'*amghar* avec la différence qu'ici les frais sont prélevés sur le montant des amendes qu'il aura perçues. La réunion est alors à huis clos et seuls les intéressés y assistent.

Déroulement des réunions

L'une des caractéristiques de ces réunions, comme d'ailleurs de toute discussion de quelque importance, est que, chez les Amazighes, elles sont précédées par un repas souvent copieux car en milieu amazighe, il faut reconnaître que les occasions de festoyer sont plutôt rares. Le sujet à discuter n'est jamais abordé d'entrée de jeu. Il n'y est fait aucune allusion avant la fin du repas. Ces réunions sont souvent longues, orageuses, houleuses, bruyantes. Le Amazighe considère en effet que ses cris et ses gesticulations l'aideront à convaincre plus facilement la *djemaεt*. Enfin, il n'y a pas de président de droit chargé de diriger les débats. Si l'*amghar* peut jouer ce rôle, ce dernier peut revenir et échoir à un membre quelconque pourvu de prestige, de personnalité et d'influence nécessaires pour parvenir à obtenir le silence, à être écouté et à donner la parole. C'est ainsi qu'une fois le repas terminé, ce personnage, après avoir demandé à l'assistance de prier sur le Prophète et de maudire Satan, (préambule qui indiquera que l'on passe à l'objet de la réunion), expose l'affaire et en développe les éléments. Puis on écoute les témoins s'il y en a. Le président demande alors l'avis de chacun. C'est à ce moment que le ton monte, que l'agitation augmente et qu'on crie le plus. Les uns interrompant les autres, tout le monde parlant en même temps. Lorsque la confusion atteint le point où l'on ne s'entend plus, le personnage le plus influent demande

de prier sur le Prophète, seul moyen d'obtenir une accalmie. Les discussions reprennent jusqu'au moment où l'on arrive à trouver une solution qui puisse donner satisfaction à tous. Elle est alors prise à l'unanimité et l'exécution en est confiée à l'*amghar* aidé en cela par les *imassayn* (sing. *amassay*), garants de chaque partie. Si malgré tous les efforts des uns et des autres, les solutions proposées restent trop divergentes, il n'est alors pris aucune décision. On se sépare et on reporte les discussions à plus tard. C'est là qu'apparaît la sagesse de la société amazighe où rien n'est imposé et où la majorité, même écrasante, n'exige jamais de la minorité insatisfaite qu'elle se soumette. Toute intransigeance de la majorité porterait en effet atteinte à la cohésion du groupe. La minorité se sentant lésée peut faire scission, quitter le groupe et aller s'incorporer à un autre. En cas de désaccord, commencent alors les contacts en coulisses, les négociations en aparté menées par les *ijmmaɛn* pour tenter d'amener la minorité à accepter la décision quitte à amender celle-ci pour sauver la face. C'est dans de telles situations qu'apparaissent les qualités de l'*ajmmaɛ* (éloquence, pouvoir de persuasion, de dissuasion, connaissance de la personnalité de chacun…). D'ailleurs, ne dit-on pas d'une personne éloquente que c'est un *ajmmaɛ*, c'est-à-dire un tribun ?

3.2. *Amghar*

3.2.1. Le personnage

L'*amghar* représente un deuxième rouage des organes d'exécution en milieu amazighe. Personnage complémentaire de la *djemaɛt* et tout aussi important, si ce n'est plus. Etymologiquement l'*amghar* veut dire doyen, vieux, cheikh.

Comme nous venons de le voir, l'administration, la politique, la justice, en un mot le pouvoir au sein de chaque groupe, sont confiés à une assemblée, organe collectif et personne morale. La *djemaɛt* est composée de

membres qui ont collectivement toutes les attributions pour régler les problèmes les plus simples. Ils peuvent aussi s'ériger en cour de justice pour juger, trancher selon la coutume les affaires les plus graves. Cette assemblée, de par sa composition et sa nature, ne pouvait pratiquement pas s'occuper, dans sa globalité (tous ses membres agissant, se déplaçant, instruisant en même temps), de toutes les affaires de routine aussi bien que conjoncturelles. Elle ne pouvait pas non plus veiller, avec la totalité de ses membres, et simultanément, à l'exécution des décisions prises à l'unanimité. C'est pour pallier cette impossibilité pratique due à la structure et à la nature même de la *djemaεt* que les institutions amazighes font apparaître ce nouveau rouage. Il s'agit de l'*amghar*. Une fois une affaire jugée, lorsqu'une décision a été prise, la *djemaεt* déléguait ses pouvoirs à l'un des siens ou à un personnage influent qui aura été désigné pour un an et le chargeait de l'exécution. Ce personnage qui pouvait appartenir à la *djemaεt* ou non était le plus vertueux, le plus sage, le plus aisé, bref celui qui a au plus haut degré les qualités requises d'un *ajmmaε.* Contrairement à son accession au titre d'*ajmmaε* (s'il est choisi parmi la *djemaεt*) auquel il parvenait, sans aucune formalité, l'*amghar* était élu ou plutôt coopté pour ce titre. Celui-ci, bien que son nom laisse entendre qu'il est le personnage le plus âgé, peut être plus jeune, l'âge n'étant pas une condition *sine qua non* pour accéder à ce poste. Bien au contraire, son âge et sa condition physique devaient lui permettre une grande activité fatigante.

Tout groupe de quelque importance, et qui de ce fait avait une *djemaεt*, désignait un *amghar* pour le représenter à travers l'assemblée. Par ailleurs, dans les tribus amazighes, on connaissait parallèlement à ce rouage, représentant la tribu, des *imgharen* conjoncturels, spécialisés, pouvons nous dire .Ceux-ci, dont les prérogatives sont limitées à des tâches bien précises, disparaissaient de la scène une fois l'œuvre pour laquelle

ils ont été désignés accomplie. Nous rencontrons ainsi, en milieu amazighe : *amghar n souk* déjà étudié, *amghar n lbarud* (*lbarud* = guerre) qui supervise les opérations militaires durant les conflits armés, *amghar n tuga* (*tuga* = herbe) qui s'occupe des champs et des pâturages. De même, nous trouvons *amghar n targa* (*targa* = seguia) qui veille au respect de la répartition des tours d'eau. Quant à l'*amghar* issu de la *djemaɛt*, il porte le nom d'*amghar n tqbilt* ou *amghar anafella* ou *amghar akhatar* (respectivement *amghar* de la tribu, *amghar* supérieur ou grand *amghar*). Ces diverses dénominations ne veulent point signifier que les autres *imgharn* lui sont subordonnés. En effet, les prérogatives et les attributions de chacun lui sont propres et précisées par la coutume. Celles des uns n'interférant jamais avec celles des autres. Chaque *amghar* n'aura de compte à rendre qu'à la *djemaɛt*, elle-même contrôlée par l'opinion publique. A notre avis, cette division des tâches avait pour but, d'une part, de ne pas trop demander à un seul homme, d'autre part tel qui est doué pour la guerre ne le sera pas nécessairement pour diriger les affaires du souk. Enfin, et surtout, elle tendait à éviter que les pouvoirs ne se trouvent concentrés entre les mains d'une seule personne.

3.2.2. Mode de désignation

Nous ne développerons ici que le mode de désignation de l'*amghar anafella*, celui des autres *imgharen* revêtant les mêmes formes quoiqu'à un moindre degré et avec moins de solennité.

A la différence des *ijmmaɛn* qui, nous l'avons vu, accèdent à leur charge sans aucune formalité, mais selon un processus durant lequel ils fournissent les preuves de leur mérite et de leur compétence, l'*amghar*, quant à lui, était désigné. Dans la quasi-totalité des tribus amazighes, et elles étaient légion, qui connaissait l'institution et toujours par crainte du despotisme, l'*amghar* était désigné pour une durée déterminée : une année en général. De

plus, l'*amghar* de fraction ne peut être réélu que lorsque tous les lignages de la fraction ont élu chacun un *amghar* (par rotation). Mais il peut, entre temps, être nommé *amghar n souk, amghar n lbarud, amghar n tuga*... Chaque année, c'est à l'un des lignages du groupe qu'échoient le droit et l'honneur de désigner l'un des siens au poste d'*amghar*. Cette désignation qui se rapproche beaucoup plus de la cooptation que d'une véritable élection, se déroule de la manière suivante.

Ici point de campagne électorale, point de bureau de vote, point d'urne. Et encore moins de bulletin secret. Le sous-groupe auquel échoit le tour de choisir l'*amghar* parmi les siens, entreprend des démarches informelles, des tractations, des consultations, bref tout ce qui peut l'éclairer et l'aider à choisir l'homme doté de toutes les qualités qui le rendront capable de le représenter dignement et de défendre au mieux les intérêts moraux et matériels de la tribu. Ne fera donc l'unanimité que l'homme aisé, respecté, courageux, honnête, vertueux, ayant de l'influence… Comme on peut le deviner aisément, ne possédait toutes ces qualités et ne satisfaisait à toutes ces conditions que celui qui était déjà membre de la *djemaεt.* C'est donc souvent au sein de l'assemblée qu'était découvert et prélevé l'*amghar* par ses collègues *ijmmaεn.*

Une fois le choix fait et l'approbation unanime obtenue, toujours suivant des voies informelles, l'ensemble des *ijmmaεn* se rend chez l'homme pressenti pour lui faire part de sa désignation et lui demander son acceptation. Démarche de pure forme, car le futur *amghar* se faisait une obligation morale d'accepter la charge bien que celle-ci comportât de lourdes responsabilités et une disponibilité de tous les instants et souvent même des sacrifices. Le nouvel *amghar* recevait donc la délégation de notables à laquelle il offrait le traditionnel repas de rigueur. La délégation lui remettait, quant à elle, des vêtements neufs dont un turban de dimensions honorables. Quelques

jours plus tard, souvent après les moissons, le nouvel *amghar*, aidé en cela par tous les membres de son groupe, donnait une grande fête à laquelle étaient conviés les notables des autres groupes de la tribu et ceux des tribus voisines et amies ainsi que tous leurs « concitoyens ». Ce n'était alors que méchouis, danses, chants (*ahidous*, pl. *ihidas*, fantasia : *tafrawt*, pl. *tiferwin*).

Les festivités duraient trois ou quatre jours. Les réjouissances portaient le nom de *taɛllamt* (pl. *tiɛllamine*). *Taɛllamt* veut dire désignation, ce qui signifie que l'*amghar* de l'année a été désigné. Nous nous rappelons personnellement de ces *tiɛllamine* des années cinquante chez les Aït Yahya de Tounfit que les Français ont maintenues et respectées. Une touffe d'herbe ou de luzerne était alors plantée dans le turban de l'*amghar,* signe de sa charge et qu'il gardera tout le temps que dureront les festivités. Cette touffe d'herbe symbolise le vœu et l'espoir que l'année de son mandat serait une bonne année agricole.

3.2.3. Fonctions et pouvoirs

Dès son investiture l'*amghar* commence par désigner, au sein de chaque groupe de la tribu, même les plus petits, des répondants (*imassayn*) chargés, quant à eux de veiller, chacun dans son groupe, à l'exécution des décisions de la *djemaɛt* et de l'*amghar*. Ils étaient également tenus de l'informer de tout incident pouvant porter atteinte à l'ordre public ou aux intérêts de la tribu.

Les pouvoirs de l'*amghar* sont plus étendus que ceux de la *djemaɛt* dont il est, rappelons-le, l'organe exécutif, le bras séculier. C'est ainsi que l'*amghar* a pleins pouvoirs pour prendre des décisions en vue de protéger l'ordre public et la sécurité du groupe, à condition d'en informer la *djemaɛt*. C'est à lui que revient toute mesure de police administrative qu'il jugera nécessaire. C'est encore lui qui reçoit les plaintes, les étudie, les instruit pour pouvoir les exposer devant la *djemaɛt*. Il sanctionne les infractions,

inflige les amendes fixées par la coutume, les perçoit et les partage avec les *ijmmaɛn*. Notons en effet, comme nous comptons l'étudier plus loin, que pour toute infraction touchant à l'ordre public ou aux intérêts du groupe, il est perçu, en plus de l'amende versée directement à la partie lésée, une autre amende, souvent plus élevée, perçue par l'*amghar* pour atteinte à l'ordre public.

Au civil, il n'interviendra qu'à la demande des parties, alors qu'au pénal, son intervention est automatique et de plein droit. C'est également lui qui représente la tribu dans ses relations avec les groupes voisins. Dans le même ordre d'idées, il peut engager son groupe, à charge pour lui, d'en informer la *djemaɛt* et il est rare que celle-ci renie les engagements pris par l'*amghar* en son nom. Chaque *amghar*, pour tout ce qui concerne la vie de son groupe, n'a de compte à rendre qu'à la *djemaɛt*. Toutefois, sitôt que l'affaire prend un aspect extérieur, il est subordonné à l'*amghar* du groupement supérieur dont il veillera à l'exécution des décisions que celui-ci aura prises conformément aux conclusions et aux directives de sa propre *djemaɛt.* Les *imgharen* et les d*jemaɛts* sont organisés d'une telle façon que chacun soit maître chez soi mais devra s'effacer devant les rouages supérieurs chaque fois que la nature de l'affaire concernera les intérêts de l'échelon supérieur. Chaque *amghar* devenant alors un simple *amassay* [1] de l'*amghar anafella* dont il veillera à l'exécution des décisions.

3.3. *Amassay* et la communauté

L'*amassay* et la communauté sont les auxiliaires les plus actifs qui aident l'*amghar* dans sa fonction. Ce sont effectivement eux qui interviendront lors de l'exécution des peines prononcées et des sanctions prises à l'encontre des contrevenants. En effet, une fois une décision prise

[1] Du verbe *assey* : soulever, prendre, répondre de, assumer, garantir…

par la *djemaɛt* ou l'*amghar*, il restera à la faire exécuter. Ceci s'avère parfois difficile, vu l'absence de force publique nécessaire pour contraindre le vaincu à respecter la sentence. Des solutions ont toujours été trouvées pour pallier le vide des institutions.

3.3.1. *Amassay*

L'*amassay* (pl. *imassayn*) est le garant, l'aval, le répondant d'un plaideur débouté qu'il doit obliger à s'exécuter ou à défaut, le faire lui-même. Il jouera le même rôle que celui de la force publique requise par les autorités des sociétés modernes pour contraindre les récalcitrants à s'exécuter. Pour cela l'*amassay* usera de plusieurs moyens que lui offrent la société et la mentalité amazighes, moyens parfois matériels et parfois moraux.

Comme son nom l'indique, *amassay* est celui qui se porte garant de quelqu'un dont il prend pratiquement la place pour la réalisation ou l'exécution d'un acte découlant d'une décision judiciaire. Il se substituera à cette personne en cas de carence de celle-ci. Il s'engage donc à contraindre la personne avalisée à s'exécuter et, à défaut, à le faire lui-même, quitte à se retourner contre le récalcitrant plus tard. Pour ce faire, il dispose d'éléments de contrainte non négligeables que lui fournissent la coutume et les usages. Comme toutes les décisions judiciaires prises par la *djemaɛt* l'étaient à l'unanimité pour donner satisfaction à tous sans offenser quiconque, la communauté était toujours du côté de l'*amassay* pour l'aider à obtenir l'exécution d'un jugement. Fort de cet appui inconditionnel, il disposera de l'autorité nécessaire afin que sa seule intervention facilite cette exécution une fois le jugement prononcé par la *djemaɛt*, l'*amghar* ou l'*anzzarfu*. Bien que le titre d'*amassay* soit gratuit, la personne choisie pour jouer ce rôle ne le refusera jamais car c'est un titre honorifique. Personne ne s'y dérobera et l'*amassay* se fera un devoir de remplir ses fonctions quitte à y perdre matériellement et parfois même au péril de sa

vie. L'*amassay* se rencontre tant en droit privé qu'en droit public, c'est-à-dire dans les litiges intertribaux dans lesquels ce titre revient souvent à l'*amghar* du groupe débouté.

Lorsque les parties arrivent devant l'instance chargée de trancher entre elles, chacune désigne la personne qui sera l'*amassay* de son adversaire et qui se portera à l'avance garante de l'exécution du jugement une fois celui-ci devenu définitif.

De quels moyens dispose-t-on pour pallier la carence de la partie qui a perdu le procès ou, chose rare, de son *amassay* lui-même ? C'est à ce stade de l'affaire qu'intervient la communauté.

3.3.2. La communauté

Quitte à nous répéter, rappelons qu'en milieu amazighe, certains principes dominent tous les autres et nul ne doit les ignorer, ni les violer. Tous les actes des Amazighes sont exécutés en tenant compte de ces principes qui régissent pratiquement toute leur vie.

Il s'agit d'abord de la solidarité entre les différents membres du groupe. Ceux-ci agissent à tout moment en vue de la conserver en même temps que la cohésion du groupe.

Il s'agit ensuite du sens très développé de l'honneur que chacun est prêt à défendre, tant en ce qui concerne le sien propre, qu'en ce qui concerne celui de la tribu. Pour quiconque ignorant cela, la vie au milieu des siens s'avérera impossible. Dès lors, on comprendra que la plus grande sanction qu'on puisse infliger à un Amazighe est, soit de l'exclure et de le chasser de son groupe (bannissement), sanction qui équivaut à une sorte de mort sociale, soit de faire et d'agir en sorte que tout le monde sache qu'il a perdu la face (c'est-à-dire son honneur) pour ne pas avoir respecté ses engagements et fait son devoir conformément à la coutume.

Dans la pratique, comment met-on en œuvre ces moyens de coercition?

Parmi ces moyens, comme il a été cité plus haut, les Amazighes, pour contraindre un récalcitrant à s'exécuter, peuvent organiser des défilés à l'intérieur du village ou du campement. Ces processions, précédées d'un long bâton à la pointe duquel était attaché un chiffon, s'accompagnaient des fameux cris : « Kouâa, Kouâa, un tel a failli à ses devoirs ». Le but était de porter à la connaissance de tous, la défaillance d'untel. Ainsi, on arrivait à faire vibrer la corde de l'honneur chez le fautif. La seule solution pour redresser la situation était de s'exécuter ou de quitter le groupe dont on avait perdu l'estime et d'aller s'installer ailleurs en qualité d'étranger avec toutes les conséquences et les désagréments que cela entraînait.

Un autre moyen (déjà signalé) consiste à creuser un semblant de tombe qu'on recouvre d'un amas de pierres et ce, à un endroit exposé, visible de tous et très fréquenté afin que tout le monde puisse le voir. Les passants y ajouteront chacun une pierre. Ce simulacre de tombe représente l'honneur mort et enterré du récalcitrant qui a perdu la face et qui ne pourra détruire cet amas de pierres (*agrur*) qu'après s'être exécuté. Autre suprême déshonneur rarement supportable. Alors que certaines tribus connaissaient ce procédé sous le nom de *tanedla* (enterrement), les Ait Hdiddou le nommaient *mawert* (pl. *timariwin*). Il nous a été signalé que dans l'Assif Melloul, on voyait encore, et jusqu'aux années soixante, par endroits, certaines de ces *timariwin*, témoins de défaillances et qui datent de la *siba*.

Un autre moyen est également employé et qui se base aussi sur l'honneur de l'individu. Il s'agit ici de la *tarussi* (*ress* = descendre, atterrir. *tarussi* = descente, atterrissage). En quoi consiste-t-elle ?

Lorsque la partie qui a perdu le procès refuse de payer ou simplement si elle tergiverse et met du temps à s'exécuter, son *amassay*, accompagné de l'*amghar* et de l'ensemble des membres de la *djemaεt*, s'installent (atterrissent) chez lui sans prévenir. Quand on connaît l'importance et la signification de l'accueil et du devoir d'hospitalité chez les Amazighes et d'un autre côté, si on tient compte de leur crainte des dépenses, exceptées celles occasionnées par les fêtes et les réceptions volontaires des hôtes, on comprendra aisément l'efficacité de la *tarussi*. Voilà que le récalcitrant qui refuse de payer une amende est tenu, pour ne pas perdre la face, de nourrir un groupe d'individus qui se sont invités et qu'il doit recevoir largement comme le veut la coutume. Et cela durera tant qu'il ne se sera pas exécuté. Il le fera, d'autant plus rapidement que, plus il tardera plus les frais occasionnés par la *tarussi* tendront à dépasser la somme à laquelle il a été condamné (*cf.* Chelhod, 1985 : 53 note 20). Ajoutons à ceci que le fait que la *djemaεt* soit « descendue » chez lui le désigne comme un mauvais sujet, un citoyen qui n'honore pas sa parole, qui désavoue son *amassay*. Bref, un individu qui n'accorde pas toute l'importance voulue à l'honneur.

Enfin, il reste un moyen extrême auquel il sera fait recours en cas d'inefficacité des autres moyens. C'est la force pure, brutale, impitoyable dans tout ce qu'elle peut avoir d'inhumain. On l'utilisera en dernier recours car on juge que celui qui n'a pas cédé aux autres moyens ne mérite pas de vivre. L'*amassay*, aidé par ses proches et soutenu par l'accord tacite de la communauté peut contraindre à l'exécution le récalcitrant par des menaces pour commencer. Puis, si besoin est, en le tuant. Bien entendu, c'est un moyen qui ne sera employé que dans une affaire grave et en tout dernier ressort. Il se justifie par le fait que l'*amassay* a perdu la face par la faute de celui dont il s'est porté garant. Signalons que ce moyen extrême est rarement utilisé car il peut être à l'origine

d'une période de tension créée par un climat de vengeance susceptible d'aboutir à l'ébranlement de la cohésion du groupe. Surtout qu'il est rare que le débouté résiste à toutes les autres pressions qui se seront exercées sur lui auparavant.

Pour conclure, nous pouvons dire que ces moyens sont plus efficaces, à nos yeux, que la force publique moderne car ils tiennent compte du respect de l'honneur et ils sont appropriés à la mentalité du Amazighe. On notera le rôle majeur, prépondérant et omniprésent que joue la communauté ou l'opinion publique. Celle-ci agit, contrôle, approuve ou rejette chaque acte de tout membre de la tribu. Pour qui n'a pas bien assimilé l'esprit amazighe, ceci peut paraître dérisoire, voire folklorique et d'une efficacité douteuse comparée aux procédés de la force publique des sociétés modernes. Pour bien comprendre, pensons à ce que vaut la vie d'un Amazighe qui a perdu la face au sein de son groupe qui le rejette, ne le fait plus participer aux affaires publiques. Quel sens a sa vie quand il est l'objet de mépris et d'une mise en quarantaine tacite mais unanime ? Plus personne ne lui adresse la parole, ne l'aide, ne lui demande son avis, ne tient compte de ses opinions, ni de sa présence. C'est un individu qui n'est plus intégré ; donc plus défendu par son groupe. Il est socialement et symboliquement mort. Il est mis à l'index, et devient la risée et l'objet de mépris de tous.

4. Vie spirituelle

4.1. Les Amazighes et la religion

La religion, et en général les croyances d'un peuple, jouent un rôle capital dans la vie quotidienne car elles ont une influence considérable sur la manière de vivre mais particulièrement sur tout ce qui concerne le domaine juridique de toute la communauté.

L'étude de cet aspect de la société amazighe nous aidera à mieux comprendre certaines règles coutumières (serment) et aussi à mettre en lumière le rôle important qu'ont joué des personnages religieux, vivants ou morts, dans la société amazighe (*igurramn*).

4.1.1. Avant l'Islam

Comme dans toutes les sociétés anciennes, la société amazighe a probablement été idolâtre comme semblent l'indiquer certaines survivances des pratiques rituelles dites païennes : les Amazighes ont sans doute adoré les forces de la nature (soleil, lune, etc.). Les objets adorés étaient considérés comme des supports du sacré. Ces croyances se traduisaient par des pratiques dont certaines se déroulent encore actuellement sous des formes atténuées ayant résisté et survécu au monothéisme.

Bien que certaines manifestations religieuses semblent appartenir à la religion musulmane, ceci est contredit par le fait que leur célébration se déroule selon le calendrier solaire en usage avant l'arrivée de l'Islam, calendrier d'ailleurs en usage encore dans les campagnes.

Nous pouvons signaler parmi ces survivances : les feux de joie, les rites agraires, les pouvoirs surnaturels accordés à certains objets ou certains animaux et à la crainte qu'ils inspirent encore de nos jours.

Le Maroc a connu différents envahisseurs aux religions diverses tout au long de son Histoire. Chacun a laissé des traces dans le domaine religieux sans s'implanter d'une manière générale et durable. Bon nombre de tribus et fractions pratiquaient le judaïsme jusqu'au XVIII et XIX siècles bien que les nouveaux venus se soient fort peu souciés de convertir les populations des régions conquises. C'est ainsi qu'on rencontre, en milieu amazighe, des familles dont on prétend que leurs parents ou grands parents avaient embrassé le judaïsme. Il en a été de même de la religion chrétienne qui n'a pu se répandre que dans certains îlots. Les vestiges et les

survivances de cette religion sont quasi inexistants dans la mentalité et les croyances amazighes.

4.1.2. Sous l'Islam

Les Amazighes étaient-ils préparés et prêts à embrasser, et même avec enthousiasme, la religion musulmane surtout dans ses grandes lignes (comme d'ailleurs l'étaient les contemporains de Muhammad avant la révélation faite à celui-ci) ? Ceci était d'autant plus facilité par le fait que le monothéisme n'était pas une idée nouvelle pour eux. Existait-il un vide chez eux dans le domaine spirituel tel qu'ils aspiraient à le combler par ce qui s'adaptait à leurs genre et mode de vie ? Peut-être que tous ces facteurs ont abouti à l'islamisation des Amazighes, islamisation qui, quoique lente et superficielle au début, a néanmoins continué à s'étendre de manière de plus en plus profonde. Certains ont prétendu que les Amazighes sont des musulmans peu orthodoxes, allant jusqu'à les traiter de mauvais musulmans, sous prétexte qu'ils ne respectaient pas les préceptes religieux avec toute la rigueur voulue. N'oublions pas que l'expansion de l'Islam en milieu amazighe est due aux *ṭelba*, en général jeunes lettrés dont la formation théologique était des plus rudimentaires. Pour montrer le profond attachement des Amazighes à l'Islam, signalons que leur résistance farouche à l'installation des Français était faite au nom de l'Islam. Les Amazighes se sont toujours dressés contre ceux qui ont menacé leur foi.

Cela dit, on peut se poser la question de savoir si les Amazighes avaient accepté l'Islam globalement, c'est-à-dire s'ils appliquaient toutes les règles religieuses ainsi que toutes celles qui régissent les autres domaines. Avant de donner une réponse, disons qu'un peuple qui vit au contact d'une civilisation, des siècles durant, ne peut empêcher que celle-ci déteigne sur les us, la langue, le droit et tous les autres aspects de la vie de ses

populations. C'est ainsi que l'on constate par exemple l'intrusion de quantité de termes, souvent arabisés, dans la langue amazighe. C'est ainsi également que force est de constater l'influence du droit musulman sur la coutume amazighe bien que ces emprunts aient été souvent assouplis et accommodés pour mieux s'adapter à l'esprit amazighe quitte à ce qu'ils perdent leur originalité et le but visé à l'origine.

Les Amazighes ont toujours éprouvé le besoin d'avoir un représentant aussi bien dans la vie profane que dans le domaine religieux. Leur esprit n'accepte que ce qui est concret. C'est ainsi que dans la vie de tous les jours ils ont l'*amghar* qui les représente auprès des autres groupements et qui tranche au mieux leurs différends, aidé en cela par la *djemaεt.* Dans la vie spirituelle et pour leurs relations avec Dieu, ils ont l'*agurram* qui joue non seulement le rôle d'intercesseur entre Dieu et eux, mais aussi intervient en tant qu'arbitre dans les litiges qui surviennent entre eux.

4.2. *Agurram*

Ce terme peut être traduit par *chrif* en arabe, c'est-à-dire descendant du Prophète Muhammad et désigne en général un homme de religion. L'*agurram* peut être un descendant du Prophète, ou prétendu tel, mais surtout un homme pieux dont la vie est censée n'être entachée par aucun acte répréhensible et au comportement exemplaire. C'est pour cela qu'il fait l'objet d'une profonde vénération. Cette vénération qui a des relents d'anthropolâtrie a été combattue par les clercs (*uléma*) qui invoquent le fait que l'Islam maintient l'égalité entre les hommes et qu'il vise à se tourner vers Dieu.

L'*agurram* est souvent un conseiller, un protecteur en même temps qu'un arbitre respecté, écouté, craint et obéi parce qu'il est présumé détenir un pouvoir surnaturel, un flux divin et dynamique qu'on appelle la *baraka*. Le malheur plane sur ceux qui vont à l'encontre de ses

décisions. Il a joué un rôle régulateur dans la cohésion sociale des tribus parmi lesquelles il a vécu.

L'*agurram* est un étranger à la tribu, qui, en sa qualité de descendant du Prophète ou supposé tel mais surtout grâce à sa piété, y jouit d'un statut spécial. Il est placé au sommet de l'échelle sociale, au dessus des simples laïcs. Mais il ne suffit pas de se réclamer descendant du Prophète pour être respecté. Il a des obligations pour mériter respect et vénération de la part des tribus.

L'*agurram*, comme signalé plus haut, doit avoir une vie exemplaire. Il doit éviter tout acte qui peut ternir sa réputation. En toute circonstance, il doit avoir une conduite pacifique et éviter tout échange de violences. Il représente l'ordre, la paix contre la brutalité et le chaos au sein de son groupe. Signalons cependant que durant la lutte contre les armées françaises, l'*agurram* poussait les tribus au *Jihad* (guerre sainte). C'est le cas des Imhiwach chez les Aït Hdiddou en 1932. Ce n'est qu'ainsi qu'il sera amené à se poser comme arbitre pour résoudre les conflits, jouer le rôle important agréé par tous et sévir contre la violence grâce à la *baraka* qui lui est ainsi reconnue. Par ce pouvoir, il est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes.

En tant que personnage religieux lettré, il a contribué à l'introduction des règles du droit musulman dans la coutume amazighe (*izref*) essentiellement en ce qui concerne le droit privé. La connaissance de la langue sacrée (même rudimentaire) était l'apanage, en milieu amazighe, d'un homme ou d'une minorité qui jouissaient d'un statut particulier.

La *baraka* qu'on reconnaîtra à l'*agurram* de son vivant peut rester attachée à son corps après sa mort et donc à son tombeau qui devient alors un lieu d'asile et de pèlerinage où l'on vient demander l'intercession de l'*agurram* auprès de Dieu afin d'obtenir satisfaction, guérison… On y vient immoler des bêtes offertes en

sacrifice, s'y concilier les faveurs du saint et éviter de le mécontenter. Le sacrifice d'un animal (coq, chevreau, taureau...) est destiné à un remerciement ou à une demande.

Dans la *taεqqit* (recueil de jurisprudence) des Aït Morghad, document déposé chez un *agurram* Bou Izgara, il est stipulé que celui-ci est exempté d'impôts et ne participe pas aux frais engagés pour la conclusion d'une trêve et qu'aucun droit de poursuite ne pourra s'exercer contre lui ou contre ses enfants, sauf si l'un d'eux est lui-même auteur de crime. Quiconque tuera un Bou Izgara, toute sa tribu devra en répondre par tous les moyens. Quiconque séquestrera un membre Bou Izgara paiera vingt cinq agneaux de l'année pour chaque nuit d'emprisonnement. De même pour quiconque les frappera. De plus, il leur sera versé des grains (un *moud* par *tellis*) afin qu'ils puissent héberger les hôtes étrangers. Et pour cause : « les chorfas, descendants du prophète, ont un statut à part : ils sont respectés et considérés car porteurs de la baraka. Leur origine, leur connaissance de la langue arabe et du Coran en font des arbitres respectés » (Aouchar, *op. cit.* : 53).

Au vu de tout cela, nous pouvons nous poser la question suivante : les Amazighes sont-ils crédules et naïfs à ce point pour reconnaître à des personnages étrangers à la tribu un statut supérieur au point de leur donner leurs filles en mariage, de les doter de biens immobiliers et de leur fournir la main d'œuvre gratuite pour tous les travaux ?

Nous pensons qu'il n'en est rien et que les Amazighes, qui de tout temps ont fait preuve de bon sens et de pragmatisme, ont accepté ces étrangers car ils y avaient trouvé intérêt. L'*agurram* était susceptible, par sa présence et ses interventions, de freiner et d'amortir en sa qualité d'arbitre craint et respecté, les confrontations des membres du groupe. Ainsi, il participait à éviter ou à

faire cesser les actes les plus répréhensibles et les plus violents qui pouvaient détruire la cohésion sociale des groupes et des groupements. C'est pour cela que parfois, faute d'un personnage religieux pour jouer le rôle d'arbitre, celui-ci était dévolu à un concitoyen reconnu et accepté comme tel pour sa droiture, sa position sociale et sa sagesse.

Nous pouvons à présent nous poser une autre question : était-il un arbitre qui jouait un rôle de régulation à l'échelon « national » entre des groupes supérieurs (confédérations) ?

On peut répondre par l'affirmative car le Sultan, en sa qualité de *chrif*, intervenait souvent en tant qu'arbitre dans les conflits opposant des tribus ou des confédérations de tribus et ce, dans le cas où les arbitres locaux ne parvenaient pas à trancher ou à s'imposer. Cette intervention du souverain répondait d'ailleurs généralement à la demande qui lui en avait été faite par les belligérants eux-mêmes. Les historiens s'accordent pour dire que, bien que certaines tribus amazighes ne reconnaissaient pas de pouvoir temporel au Sultan, toutes sont unanimes à le reconnaître comme chef spirituel. Ainsi, l'arbitrage du Sultan pouvait intervenir dans des litiges entre tribus du « bled siba » (*cf.* Ayache, 1979). Ces tribus réservaient aux avis du Sultan un accueil favorable, heureuses de recevoir et d'accepter son intervention de personnage sacré, détenteur de la *baraka*. Ainsi acceptaient-elles plus aisément et avec plus d'empressement de se soumettre à son autorité qui les dépassait tous. Dans plusieurs cas, c'est même souvent ce pouvoir d'arbitre reconnu à certains *chorfas* locaux qui leur a facilité la prise du pouvoir et leur a permis, pour une grande partie, combiné évidemment à d'autres facteurs (troubles généralisés, aspiration à la paix, besoins du commerce…), de s'imposer à l'échelle nationale après avoir éliminé d'autres concurrents.

Ajoutons que, chez les Aït Hdiddou, les solutions des différends réglés à l'amiable entre individus ne désirant pas avoir recours à la procédure onéreuse de la *djemaεt*, par l'intervention d'un *agurram* ou d'un *chrif*, n'ont aucune valeur du point de vue juridique, contrairement aux Aït Izdeg chez lesquels seule la réconciliation faite par les *chorfas* est valable (Aouchar, *op. cit.*). Seules les décisions de la *djemaεt* sont valables et sans appel. Par ailleurs, jamais une *djemaεt* Aït Hdiddou n'utilise l'influence d'un *chrif* comme arbitre pour le règlement d'une affaire entre individus ou fractions de tribus. C'est aux partis à y avoir recours par leur propre initiative. Et ceci, aussi longtemps que, d'un commun accord, la *taεqqit* restera déposée chez ces *chorfas*.

Partie 2
Le droit coutumier

1. La coutume

Dans un style simple, Aouchar Amina nous donne une définition claire et concise de la coutume ou du droit coutumier (*izref*). Elle écrit : « l'izref est à la fois une charte qui régit les relations au sein d'une tribu, un code pénal et un code civil. » (*ibid*. : 44).

1.1. Effacement de la coutume

Dans le même ordre d'idée que Gabriel Camps[1], nous pouvons dire que la lente mais inexorable disparition ou mutation des traditions amazighes en général et de leurs coutumes juridiques en particulier est un fait concret et rapide et ce, surtout depuis l'indépendance du Maroc. Nous ne prétendons pas ici défendre une dualité juridique ni la coexistence de deux systèmes juridiques comme cela a été tenté par les autorités du Protectorat lors de la promulgation du dahir de 1930 dit amazighe. Mais nous notons seulement que ceci aboutit à une sorte d'aliénation du peuple amazighe précipité par la force des choses (moyens de communication, facilité des voyages, télévision) au sein du monde moderne auquel il emprunte sa culture, encouragé en cela par l'Etat. C'est pour cela que le Amazighe subit cette aliénation plus qu'il ne la vit. De là découle une sorte d'acculturation des Amazighes dont (même si cela est tardif) sont conscients certains universitaires et autres chercheurs, qu'ils soient amazighes ou non, et qui tentent de lutter contre cet impérialisme culturel et essaient de valoriser et de développer la culture amazighe.

[1] « Depuis quelques temps la révolution industrielle, niveleuse des coutumes et des techniques, s'étend et gagne les campagnes et les déserts les plus reculés… des particularités s'estompent et disparaissent ainsi que des coutumes plus vieilles que l'Histoire. »

Signalons en toute objectivité et avec gratitude la création par la plus haute autorité du pays de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), preuve s'il en est besoin que tout le monde est conscient de l'énorme développement que requiert la culture amazighe ; développement dont bénéficiera non seulement l'élément amazighe, mais aussi tout défenseur du patrimoine culturel de l'humanité.

Un tel développement ne va pas de soi. Il se heurte au niveau de la recherche (action indispensable à la connaissance de la société) à de sérieux obstacles tels que la disparition des détenteurs de la tradition orale, le manque ou la rareté des documents écrits objectifs et la perte des anciennes coutumes balayées par un modernisme envahissant et mal maîtrisé. Par le présent travail, nous espérons participer et, surtout, faire prendre conscience de la nécessité et de l'urgence de la sauvegarde du patrimoine culturel (matériel et immatériel) amazighe.

Dans la première partie nous avons essayé de présenter la société amazighe, et tout particulièrement Aït Hdiddou, avec ses caractéristiques, ses spécificités, ses originalités dans les domaines économique, social, religieux...

Nous envisageons, dans cette seconde partie de présenter certaines règles juridiques qui régissaient ladite société. Les développements de la première partie vont nous permettre de mieux comprendre et de saisir plus aisément le sens et le but de ces règles. Nous avons jugé que de tels développements étaient utiles et nécessaires pour une meilleure compréhension de la société amazighe. Autrement, certaines pratiques, comme certaines règles coutumières paraîtront archaïques, inappropriées, inefficaces, confuses et pourquoi pas risibles et « barbares ». En occultant l'étude de la société amazighe, l'aspect juridique de cette étude aurait manqué de cohérence quels qu'eussent été les développements et

l’argumentation utilisés. Une présentation de type sociologique préalable nous a semblé constituer une nécessité impérieuse et incontournable, faute de quoi, tout ce qui va suivre ne paraîtrait en fait qu’une énumération de règles baroques régissant une société qui aurait, quant à elle, été laissée dans l’ombre.

1.2. Coutume et société

Les juristes, les sociologues et autres chercheurs sont unanimes pour reconnaître que le droit n’est pas autonome du fait social mais qu’au contraire il en est une partie intégrante et indissociable. C’est la société qui sécrète ses règles juridiques. Celles-ci ne peuvent ni être juxtaposées à celle-là, ni copiées, ni empruntées sinon il y aurait rejet ou tout au plus coexistence brève et précaire. Si la règle juridique est inappropriée, elle ne pourra qu’engendrer un manque de crédibilité de la justice en tant que telle. Dans ce cas, il y aura alors apparition d’une justice parallèle non officielle qui sera appliquée, parfois clandestinement mais souvent au su et au vu des responsables qui ne réagiront pas, vu l’absence d’atteinte à l’ordre public et surtout parce que cela désengorgera les tribunaux.

« Par son aspect fonctionnel et la continuité organique existant entre l'*izref* et la société qui l'a sécrété, souligne Mezzine,ce droit constitue une source appréciable pour la connaissance de la structure sociale et économique passée de la société amazighe et des principes qui la régissaient » (1987 : 27).

Dans la société amazighe, une nouvelle règle supplantera l’ancienne dès lors qu’elle aura montré son efficacité et une plus grande compétitivité auprès des justiciables. C’est alors que l’ancienne disparaîtra par désuétude ou elle sera abrogée officiellement par la *djemaεt.* Il sera nécessaire que la nouvelle règle ne heurte aucun principe général régissant la coutume (solidarité tribale, sens de l’honneur...). « Les notables Aït Hdiddou

n'ont aucune souvenance que leur coutume ait subi une quelconque modification. Par contre, il est admis que si la coutume n'est plus en rapport avec les besoins du moment, la *djemaɛt* de tribu, réunie en séance plénière, peut modifier la coutume. Mais jusqu'à ce jour, aucune modification n'a été enregistrée » (Denat, 1935 : 32). Cependant, A. Aouchar note : « Ces textes conservés longtemps oralement devaient être corrigés, adaptés chaque fois que les conditions de la tribu changeaient. Ainsi il est manifeste […] qu'ils sont en adéquation avec les transformations que subit la région » (*op. cit. :* 42).

Le droit coutumier n'a jamais été un ensemble de règles figées, mais au contraire, il a souvent subi des amendements, des modifications et évolué en même temps que la société qu'il régit. Comme signalé précédemment et comme le montre l'étude de certains coutumiers amazighes, les *djemaɛts* ont, à l'occasion, abrogé, modifié certaines règles coutumières pour les remplacer par des dispositions nouvelles. Ces changements sont atténués par la stabilité séculaire des conditions d'existence à l'intérieur des tribus, stabilité qui donnera rarement l'occasion et le besoin de faire évoluer la coutume. Ainsi, en milieu amazighe, celle-ci adopte une régularité compatible avec les aléas du temps et les constantes du milieu et ce, jusqu'au milieu du XXème siècle comme le note P. Pascon (1986) : « Dans le Souss, pays de forte tradition juridique, les Mejjatts du Tazerwalt ont appliqué leurs règles jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale ». De tous temps, les Amazighes ont généré les codes qui leur étaient propres et qu'ils appliquaient en toute liberté. Pour eux, la coutume est préférée à toute autre règle empruntée à l'extérieur car elle est à leur portée et née de la volonté populaire. Ceci fait qu'ils en sont les maîtres absolus, qu'ils peuvent la modifier si nécessaire lorsqu'elle cesse de convenir. Cette décision de modifier la règle coutumière est prise par la *djemaɛt* et inscrite dans le

coutumier (recueil de règles) s'il y en a un et publiée par criée dans les souks. Il sera procédé de même lorsque survient un cas grave non prévu par *abrid n ljdud* (le chemin, la voie des ancêtres). Tout ceci fera que les Amazighes resteront toujours fidèles à leur coutume pour sa simplicité, sa perfectibilité, sa conformité à leur mentalité, son accessibilité au plus modeste…

L'attachement des Amazighes à la coutume est tellement fort que certaines règles coutumières existent encore malgré l'Etat et son arsenal juridique. Exemples : 1) le partage des eaux appropriées avant 1914 n'est réglementé ni par le *chraɛ* ni par le droit moderne ; 2) l'intervention des membres de la société pour parvenir à une réconciliation entre des antagonistes et les empêcher d'arriver devant les tribunaux. On peut se poser la question : est-ce que cette survivance dénote un manque de crédibilité du système juridique, un manque d'adaptabilité de la règle juridique ou un dépassement du droit dans sa globalité ?

1.3. Droit coutumier et droit musulman

Sans aucune hésitation, on peut avancer que ce ne sont pas deux mondes étanches. Il n'y a pas de coupure entre le droit coranique et le droit coutumier. Bien sûr, il existe des différences dues aux particularismes de chaque système juridique, mais l'influence qu'exerce le *chraɛ* sur le droit coutumier est très ancienne et surtout permanente. En aucune façon, le droit coutumier ne peut être dissocié du droit musulman. Nous avons vu le rôle essentiel que jouent les *igurramen* en milieu amazighe, de même que les *ṭelba* et les *chorfas*, tous personnages supposés connaître et appliquer le droit coranique. Tous ces personnages religieux n'ont certainement pas manqué de suggérer, à l'occasion, par leurs dires ou leurs actes, des modifications notables à la coutume (droit privé, mariage et divorce, successions…). C'est ainsi que le droit amazighe a emprunté ce qui lui paraît applicable au droit

musulman, quitte à le remodeler en fonction de la mentalité du amazighe. Comme l'a dit Saïd Guennoun : « Quand on demande à un Berbère quelle est la loi qui le régit, il répond avec une hésitation à peine perceptible : *chraɛ n'ennebi* (la loi du prophète). Mais qu'un litige survienne, il demandera à la *djemaɛt* de lui appliquer *abrid n l'jdud* (la loi, le chemin, la coutume des anciens) » (1938 : 114).

Le *fiqh* (jurisprudence) s'est enrichi au contact des coutumes amazighes, leur empruntant les règles qui ne contredisent pas ostensiblement les préceptes religieux ni les règles de droit.

Signalons enfin qu'à Itzer (localité du Moyen Atlas), pendant la *siba* et durant les années du Protectorat, une branche des Idrissides, qui avait fui Fès pour des raisons politiques, s'était installée chez les tribus amazighes de cette région. Traités par les Amazighes comme l'étaient les *iguramen*, les *chorfas* bénéficiaient du privilège d'appliquer le *chraɛ* pour régler les différents rapports entre eux. Les autorités du Protectorat avaient, semble-t-il, respecté cette règle. Un cadi était même installé à demeure. Nous nous rappelons personnellement que pendant les dernières années du Protectorat, lorsqu'un problème concernant le droit civil, les successions essentiellement, surgissait entre Amazighes de la région, nous avions entendu dire que les différentes parties s'étaient rendues auprès du cadi d'Itzer afin que celui-ci leur indique la solution préconisée par le *chraɛ*. A notre connaissance, cette branche des Idrissides vivant en milieu amazighe était l'une des rares exceptions à l'application de la coutume en pays amazighe.

1.4. Valeur juridique de la coutume

Une règle coutumière s'instaure et s'installe puis s'applique du seul fait que les justiciables ont pris l'habitude d'y avoir recours et de l'utiliser. Sa nécessité ayant été reconnue par les sujets de droit. Elle est alors

utilisée sans qu'il y ait besoin d'un texte. On peut avancer qu'une coutume nouvelle a été inventée par un individu face à un problème juridique non prévu par la société ou à l'imperfection d'une règle coutumière préexistante.

Le plus souvent, les règles coutumières sont conservées dans/par la mémoire collective et connues d'une manière parfaite par certaines personnes âgées. Ces dernières sont éventuellement consultées en cas de litige pour dire la coutume. En général, ce sont des personnages qui appartiennent à la *djemaɛt* et qui sont réputés pour leur sagesse. Mais avec le temps et surtout avec l'instauration de l'Islam et l'arrivée de *chorfas* et de *ṭelba*, plus ou moins instruits, plusieurs tribus ont consigné leurs règles coutumières par écrit et les ont rassemblées dans des coutumiers détenus généralement par des personnages religieux. C'est le cas des coutumiers des Aït Hdiddou déposés chez les Imellwan à Amellagou. En cas de dissension sur la règle à appliquer, les belligérants (ou un membre de leur *djemaɛt*) se déplaçaient chez eux pour y consulter les coutumiers. Les Aït Hdiddou avaient recours à une cour de justice au *ksar* des Imellwan dans l'Imdghas entre M'semrir et Ighrem Akdim. Les Imellwan sont en général porte-faix ou colporteurs, donc non intégrés au groupe Aït Hdiddou. Ce ne sont pas de vrais Aït Hdiddou. Ils étaient choisis pour garder la coutume écrite car ils étaient neutres et ne servaient aucun intérêt. Tous les documents écrits relatifs à la coutume Aït Hdiddou ont été gardés dans la maison du plus âgé des Aït Imellwan qui occupe ces fonctions à vie. Il procédait en appelant les lignages frères aptes à aider à résoudre une dispute et avec l'aide des documents ils cherchaient ensemble une solution. En temps de *siba*, un *fqih* de *Sidi* Bou Yacoub, près d'Assoul était chargé de régler les problèmes concernés par la *chariɛa*. Pour le reste, dont le serment collectif, il était réglé par le tribunal des Imellwan exception faite tout de même du serment pour meurtre qui se déroulait à *Sidi* Bou Yacoub.

Signalons que d'aucuns ont émis l'idée contraire, c'est-à-dire que la coutume ne fut écrite que pour lutter contre le pouvoir central envahissant qui essayait de leur imposer ses règles de droit pendant ses périodes de puissance.

Juridiquement parlant, quelle est la valeur de la coutume écrite ou orale ? La réponse nous est fournie par Bouderbala et Pascon : « Alors que pour l'ethnographe ou l'historien, écrire la coutume est un simple acte de conservation de l'information, qu'en est-il pour le juriste ? Pour celui-ci cela ne peut être qu'un contresens. Car qu'est-ce que la coutume dans le domaine juridique ? C'est la règle édictée par un consensus obtenu dans le temps. Quand elle est écrite, on lui donne une autorité sur le présent et sur le futur. Elle ne peut avoir cette autorité juridique car cela reviendrait à reconnaître une suprématie à un consensus passé sur le futur. Ce qui aboutirait à dépasser ce consensus » (1972 : 8, note 12).

Au point de vue juridique, c'est à la *djemaεt* de préciser si la règle précédente s'appliquera pour des cas présents ou futurs.

Les Amazighes, recherchant la simplicité et l'efficacité sont loin de ces considérations historiques et philosophiques qui ne feraient que leur compliquer l'existence et créer le désordre.

Dans cette seconde partie, nous étudierons tout d'abord les modes de preuves puis nous aborderons une partie du droit civil qui nous paraît la plus intéressante car la plus originale, à savoir le mariage et ses effets (les droits de la femme, etc.). Enfin, nous parlerons de certaines infractions en droit pénal.

2. Modes de preuve en droit coutumier

En droit coutumier amazighe, il existe, comme partout ailleurs, des modes de preuve tels le témoignage, l'aveu,

l'écrit… Mais on comprend facilement que ces modes de preuve ne peuvent jouer que rarement en milieu amazighe.

2.1. L'écrit

Pour ce qui est de l'écrit, il est très rare, les Amazighes étant pour la plupart analphabètes. Le *ṭaleb*, seul personnage sachant lire et écrire, n'existe pas partout. De plus, sa situation matérielle étant précaire et ses moyens de subsistance aléatoires, il peut être corrompu et amené à établir des faux. C'est pour cela que très souvent l'écrit, s'il existe, doit être corroboré par les témoignages de plusieurs personnes nommément désignées dans l'acte établi ou par un serment collectif. « Celui qui produira un acte constatant une transaction d'une valeur de cinquante *mitqal* devra en certifier l'authenticité par le serment religieux avec dix co-jurants » (Aouchar, *op. cit. :* 48).

2.2. Le témoignage

Quant au témoignage, surtout en matière pénale, sachant la solidarité qui existe entre les membres d'un même lignage, il sera pratiquement impossible de trouver des témoins qui accableront l'un des leurs. De plus l'influence du droit musulman a fait qu'il en faudrait plusieurs pour appuyer une accusation ou une prétention (*Testis Unus – Testis Nullus*).

2.3. Le serment

Les modes de preuve classiques ne pouvant être efficaces et permettre d'accéder à la vérité, il ne reste que le serment, mode de preuve par excellence dans une société tribale où, comme nous l'avons vu, la crainte des saints locaux et des puissances invisibles en général permet de mettre un frein aux abus. Les Amazighes ont su exploiter cet aspect de leurs croyances en vue de maintenir l'ordre et la cohésion. Ils tirent ainsi profit de la crainte qu'inspirent les santons ou les *igurramen* de leur vivant ou même après leur mort. Aux yeux des

Amazighes, le serment est une épreuve qui suppose la crainte d'un châtiment dans l'au-delà et même ici-bas. La sanction morale pour faux témoignage par exemple, n'était pas perçue chez les Amazighes avec la même intensité que les risques qu'on encourait pour faux serment. Dans le premier cas, la sanction émanait des hommes ; dans le second, elle était issue du domaine du surnaturel et de l'au-delà.

C'est ainsi que, par le biais du serment, les Amazighes arrivaient toujours à trancher d'une manière définitive et sans possibilité d'appel les procès les plus compliqués. Sans aucun doute le serment, comme beaucoup d'autres institutions, existe depuis l'antiquité. « Les Nasamons, nous dit Hérodote, jurent par les hommes de chez eux qui passent pour avoir été les meilleurs et les plus justes en touchant leur tombeau » (Livre IV, 172). Le serment a de plus l'avantage de calmer les esprits, de satisfaire l'honneur et l'amour propre des parties. En effet, quand l'*imam*[*] a prêté serment, l'*accipiens* est satisfait et apaisé car l'affaire ne le concerne plus. Elle se déroule désormais entre son adversaire et le marabout qui saura bien le venger et lui rendre justice en châtiant le parjure. Le serment expose ce dernier à des remords et à la crainte d'une sanction surnaturelle susceptible de l'atteindre à tout moment dans sa personne, ses biens ou sa famille. Le Amazighe est convaincu que les saints ne pardonnent jamais un faux serment et il réfléchira longtemps avant de se parjurer car il croit que le saint bafoué se vengera tôt ou tard.

Citons le cas d'un *accipiens* des Aït Hdiddou qui, ayant reçu le serment de son adversaire, attendit une sanction immédiate punissant le parjure. Celle-ci ne venant pas, il sortit son poignard, tua son adversaire et s'adressant au saint, il lui dit : « voilà comment on doit punir les parjures ».

[*] Principal intéressé dans la prestation du serment collectif.

2.4. Prestation du serment

Alors qu'ils étaient encore « païens », les Amazighes ont probablement dû prêter serment sur certains objets sacrés à leurs yeux : soleil, source, fusil, selle... Ou sur certains animaux : le cheval par exemple, ou certains éléments : lait, miel, pain, voire sur le feu. D'ailleurs actuellement encore, certaines de ces pratiques continuent à avoir cours pour quelques serments de la vie courante qui n'ont aucun lien avec un procès. Plus tard, le serment est prêté sur certaines personnes censées être pures et donc posséder l'innocence nécessaire. On jura alors sur la tête d'un enfant, sur les élèves d'une école coranique ou sur celle d'un *fqih*. Toutes ces personnes étant susceptibles de détenir la *baraka*. Ensuite, après une évolution lente, on en est arrivé à jurer sur des saints locaux ou leurs tombeaux. Chaque tribu, dans sa coutume, précise que pour telle ou telle infraction, le serment sera prêté sur tel ou tel saint qui lui est propre car son tombeau se trouve sur son territoire. Pour les infractions les plus graves, sont choisis des saints connus pour leur infaillibilité et la vigueur ainsi que la promptitude avec lesquelles ils châtient les parjures. C'est ainsi qu'à titre d'exemple les Aït Izdeg de Midelt jurent sur le tombeau de *Sidi* El Mandri, les Aït Yhya de Tounfit sur celui de Sidi Mohamed *Chrif* pour les délits mineurs et sur celui de *Sidi* Yhya Ou Youssef pour les infractions plus graves. Quant aux Aït Hdiddou, ils jurent sur le tombeau de *Sidi* Hmad Oulmghni ou sur celui de *Sidi* Bou Yacoub.

2.5. Jureurs et co-jureurs

En droit coutumier amazighe, la caractéristique majeure du serment est que celui-ci n'est jamais prêté par une personne isolée quelle que soit l'importance ou la nature du litige. Le serment est toujours collectif (ici réapparait la solidarité entre les membres du lignage). Le serment doit toujours être affronté par un ensemble plus ou moins important de parents agnatiques et de proches

du principal intéressé, l'*imam*. Outre la solidarité, cette caractéristique se justifie par l'idée qu'on est convaincu que parmi toutes ces personnes, il s'en trouvera probablement une dont la moralité ou la conscience se refuseront à la laisser se parjurer, fût-ce pour un parent très proche, craignant par ailleurs les conséquences immédiates ou lointaines du faux serment. Si tel est le cas et que se trouve parmi les co-jureurs une personne qui, pour quelque raison que ce soit, refusera de prêter serment (cas rarissime mais qui peut arriver), ce dernier serait cassé (*teṛza tgallit*). Alors l'*accipiens* (la personne qui reçoit le serment) gagnera, *ipso facto*, son procès. Le serment des autres co-jureurs est alors sans effet et n'a aucune valeur juridique. Cette défaillance est très rare car elle risque d'entraîner la désagrégation du groupement et le responsable s'exposera à perdre le bénéfice de la réciprocité, voire à indemniser l'*imam* débouté.

Il a été déjà noté plus haut qu'en droit coutumier amazighe, le serment était toujours plural. Ainsi, quand il était déféré à un individu (l'*imam*), celui-ci devait le prêter, assisté en cela par ses plus proches agnats (*Aït ɛchra* : père, fils, frère, petit-fils, oncle, etc.) jusqu'à ce que le nombre requis par la coutume soit atteint. Le quantum exigé est proportionnel à la gravité de l'infraction ou à l'importance du différend qui oppose les parties. C'est ainsi qu'il peut aller de cinq pour un vol de moutons jusqu'à quarante pour un meurtre. Chez certaines tribus, il est permis à celui qui défère le serment (l'*accipiens*) de désigner, parmi les parents mâles de l'*imam*, ceux qui seront co-jureurs et ce, dans des proportions variables (1/2, 1/3, 1/4) parmi le nombre exigé par la coutume. Ces co-jureurs désignés sont appelés *imgilla nuqran* (*inaqqer* : choisir, désigner). Chez les Aït Hdiddou, ils sont appelés *iferkachn* (multicolores). Ils sont désignés pour leur honnêteté, leur moralité, leur amour pour la justice et surtout pour l'obligation morale qu'ils se feront de casser

le serment s'ils doutent de la véracité des prétentions et de la sincérité de leur parent assigné.

Si un parent envisage de ne plus faire partie des co-jureurs d'un proche (fait rarissime mais possible), il ne pourra le faire que si aucune instance n'est en cours et aucun procès pendant. La notification de cette décision grave doit être faite par la procédure de l'*awttu* à l'intéressé et aux membres de la tribu par voie de criée au village et au souk. *Awttu* peut se définir comme un délai accordé à un adversaire ou un ennemi pour qu'il se prépare à la guerre ou bien le fait de faire faux bond à une fiancée en rompant les fiançailles.

Si d'aventure le quantum requis n'est pas atteint, l'*imam*, pour avoir le complément, doit sacrifier un mouton pour un chef de tente qui lui fournira le nombre nécessaire parmi ses agnats, lui-même compris. Ce sera également le cas pour un étranger nouvellement installé en tribu et qui n'y a pas d'agnats.

Ses co-jureurs sont ceux de son *bu tikhsi*. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si le nombre d'agnats dépasse le quorum, par exemple lorsqu'existent des proches de même rang trop nombreux, il sera procédé au tirage au sort pour connaître ceux parmi eux qui seront exemptés du serment.

2.6. La femme et le serment

En droit coutumier amazighe, la femme ne fait jamais partie des co-jureurs d'un *imam*. Elle ne prêtera serment qu'en qualité d'*imam*, c'est-à-dire dans un procès où elle est directement impliquée. Et même dans cette situation, elle aura la possibilité, si elle est mariée, de se faire remplacer par son mari ou tout autre mâle à titre de représentant (*wakil*). Celui-ci deviendrait alors *imam* et serait assisté par ses propres agnats qui deviendront ainsi les co-jureurs de la femme. Il en sera de même si la femme est veuve.

Dans le cas où la femme ne serait pas mariée ou serait en période de continence (*ɛidda*), ses agnats seront ses co-jureurs.

Notons qu'en cas de meurtre d'une femme, le nombre de co-jureurs est la moitié de celui exigé pour la mort d'un homme.

2.7. Déroulement de la prestation de serment

La procédure qui régit le déroulement de la prestation est très formaliste et très détaillée. Car on doit créer l'atmosphère de religiosité nécessaire qui doit l'entourer ainsi qu'une ambiance de crainte et de recueillement. Le serment doit se prêter sur le tombeau du marabout choisi par la coutume. Un délai est accordé à l'assigné pour s'y préparer (15 jours à un mois), pour aviser et réunir ses co-jureurs. La *djemaɛt* en fixe la date et le lieu, et désigne parmi ses membres ceux qui doivent assister à la prestation et l'y représenter officiellement. Ces derniers doivent veiller au respect de la procédure tant sur le fond que sur la forme. Assistent également à la prestation les *imassayn* des parties tenus de leur côté de faire respecter l'ordre et exiger que tout se passe scrupuleusement conformément à la coutume.

Au jour dit, si tout est conforme à la coutume, si tous les intéressés sont présents, l'*imam* s'avance vers le sanctuaire et pose ses mains sur la tombe du santon (parfois il prête serment à la porte de l'édifice cultuel). Il prononce alors la formule rituelle fixée par la coutume. En général, il dit : « u heqq lbaraka ya » ou bien : « u heqq sidi flan » ou bien : « u heqq bab wansa ya ». C'est-à-dire « je jure par cette *baraka* », ou « je jure par *sidi* untel », ou « je jure par le propriétaire de ces lieux », que ce que j'ai dit est vrai, ou bien que ce dont on m'accuse est faux. Ensuite, les co-jureurs s'avancent l'un après l'autre, dans l'ordre décroissant de leur lien de parenté avec l'*imam*. Le plus souvent, ils se bornent à répéter : « kkigh abrid nna ikka ima » (je passe par où est passé mon frère). Ils ne

sont pas nécessairement tenus de prononcer les mêmes paroles que l'*imam*. L'affaire est alors entendue et l'*accipiens* est débouté. La prestation de serment met fin définitivement à l'affaire. Celle-ci est jugée une fois pour toutes sans possibilité aucune de recours. Après quoi, entrent en jeu les répondants des parties qui doivent veiller à en assurer l'exécution. C'est par le seul fait de la prestation de serment que la partie qui a gagné le procès a eu gain de cause. Cela dit, quelques précisions s'imposent ici à propos du serment collectif.

Tout manquement à ce cérémonial équivaut à casser le serment et l'*imam* est débouté *ipso facto*.

Ainsi en est-il de l'absence ou la défaillance d'un co-jureur ou de l'*imam* lui-même.

Si tous les intéressés n'arrivent pas en même temps, les premiers arrivés ne prêtent pas serment mais attendent l'arrivée de tous et ce, jusqu'au milieu de l'après midi, dernier délai. Passé ce délai, les absents sont considérés comme défaillants, sauf s'ils ont des excuses justifiant leur retard ou leur absence.

D'autre part, aucun co-jureur absent ou présent ne peut être remplacé à pied levé par un autre, même de même rang au moment de la prestation de serment. Seuls doivent y participer ceux qui ont été nommément désignés.

Dans le cas d'un empêchement justifié, la cérémonie est reportée à une date ultérieure.

Il peut également arriver que l'*accipiens* ne se présente pas ou refuse de recevoir le serment. Il est alors purement et simplement débouté et son adversaire gagne le procès.

2.8. Points originaux concernant le serment

Chez les Aït Izdeg, pendant la *siba*, le serment se prêtait sur un fusil, de la manière suivante : en cas de meurtre ou de violation de trêve entre deux tribus, crimes parmi les plus graves, l'*accipiens* s'étend sur le sol, son fusil chargé à

la main, le coup prêt à partir. L'*imam* et ses co-jureurs l'enjambent les uns à la suite des autres dans l'ordre déterminé par la coutume. S'ils ont dit la vérité, le coup ne part pas ; dans le cas contraire, le coup part et l'affaire est entendue. C'est le serment d'*assurf* (l'enjambement, *ssurf* = enjamber).

Toujours chez la même tribu, existait la prestation du serment collectif sur un burnous. C'est le serment d'*usigh ach azennar* (je t'ai pris le burnous). Ici l'*accipiens* prend son burnous et l'étend par terre. L'*imam* et ses *imguilla* prennent le vêtement chacun à un bout, le soulèvent et disent : « nusey ach azennar n umuttel », c'est-à-dire nous nous chargeons d'autant de péchés que ce burnous peut contenir que ce que nous disons est vrai.

A rapprocher de cet exemple celui du serment prêté par certaines tribus de l'Anti-Atlas à l'est du Kerdouss et au sud de Lkest (les Aït Ighchen, les Aït Wafqa, les Aït Abdellah Ousaïd). C'est le cas du serment prêté par un *amnaqqer* qui, désigné par le demandeur, jure le premier. Il prend son burnous par un pan et en frappe le sol ou le mur d'entrée du marabout en disant : « si je fais un faux serment que ma tente soit balayée et vide comme je le fais ici ». Si l'*amneqqer* a juré, les autres co-jureurs sont en général dispensés de le faire.

Chez les Aït Izdeg, lors d'un meurtre, si l'un des enfants de la famille du meurtrier atteint la majorité pendant la période où les proches du meurtrier sont encore en fuite, il prendra la place de son oncle qui fait partie des cinq plus proches qui ont quitté la tribu. Cet oncle ne pourra plus être poursuivi.

Et si le plus proche parent de la victime décédée pardonne, le différend disparaît et il n'y aura donc pas de serment.

Dans l'un des coutumiers des Aït Izdeg, il est précisé que si un co-jureur, en arrivant à la porte du sanctuaire

refuse de jurer, deux délais de quinze jours chacun lui sont accordés et il jurera ensuite.

Pour résumer les caractéristiques du serment collectif, disons que :

- Il est d’abord plural sauf l'exception de l'*agmam* (*cf.* page suivante).
- Il a un caractère religieux car il implique la croyance en une puissance surnaturelle.
- C'est un moyen de preuve mais il ne supprime pas le témoignage. Il intervient en cas de défaillance de témoignage et parfois peut l'appuyer.
- Il n'est pas susceptible d'appel car il met fin au litige. Cependant, l'appel peut porter sur la décision de déférer le serment à l'une des parties.

2.9. Exceptions aux règles du serment collectif

Dans l'Anti-Atlas occidental, la *djemaεt* d'une tribu du Souss a approuvé le cas jurisprudentiel suivant : lors de la prestation collective d'un serment, un co-jureur a fait défaillance pour la raison qu'il a eu un différend avec *l'imam* (tentative d'empoisonnement de son fils). La *djemaεt* a admis qu'il soit remplacé et que le serment ne soit pas considéré comme rompu.

Certaines personnes dans le Sud (la tribu des Aït Abdellah Ousaïd) ont été admises par la coutume à prêter serment seules et personnellement. Il s'agit de l'*agmam* (plur. *igmamn*), personnage particulièrement réputé pour son honnêteté et sa vertu. Pour avoir ce titre, il faut que cinquante témoins attestent qu'il mérite cette qualité et que ce témoignage ait été consigné par écrit. Ce titre devait, bien entendu être antérieur au procès. C'est un acte valable une fois pour toutes et non pour la circonstance. Si c'est l'adversaire de l'*agmam* qui doit prêter serment, il jurera seul également. Mais la qualité d'*agmam* ne lui est pas reconnue. Ceci ressemble à la *tazkiya* en droit musulman, sorte d'enquête de moralité effectuée par le *mouzakki* afin de recenser des *chuhud εudul* (témoins

véridiques qui peuvent être considérés comme les ancêtres du *ɛadel* actuel), qualité attestée par douze ou vingt témoins qui confirment l'honorabilité du personnage. Notons qu'en droit musulman, il s'agit de témoignage alors qu'en droit coutumier amazighe il est question de serment. Enorme différence malgré la similitude des deux institutions.

Rappelons que parmi bien des tribus amazighes vivaient des communautés juives. Lorsqu'un serment sera déféré à un membre de ces communautés ; alors que les Amazighes jurent sur le tombeau du saint, les juifs jureront sur le grand *sifer* (écriture sainte).

3. Le droit civil

Dans cette partie concernant le droit civil nous n'étudierons que le mariage parce que c'est là que nous rencontrons certaines coutumes originales et certaines règles contredisant totalement le droit musulman. Nous restreindrons également notre étude aux Aït Hdiddou et aux Ichqirn car nous pensons qu'ils illustrent très clairement les règles concernant le mariage dans toutes les tribus amazighes.

Quoique chez les Amazighes, le mariage soit fortement influencé par le droit musulman, cela ne veut pas dire qu'ils appliquent les règles du *chraɛ* (droit coranique) d'une manière scrupuleuse.

Nous constatons également que ce sont les règles régissant le mariage qui montrent, si besoin en est, la grande place que les Aït Hdiddou accordent à la femme tant en ce qui concerne sa liberté de choisir son futur époux que celle de le répudier lorsqu'il ne lui convient plus (la réciproque étant d'ailleurs vraie). Cette facilité d'obtenir le divorce de la part d'un des époux a une conséquence très importante : elle entraîne l'inexistence de la prostitution en milieu Aït Hdiddou.

3.1. Le mariage chez les Aït Hdiddou et en droit musulman

3.1.1. Les interdictions

En général, les interdictions matrimoniales sont les mêmes que celles stipulées par le droit musulman et qui sont énumérées dans *le Coran*: ainsi est interdit le mariage entre père et fille, fils et mère biologique ou mère de lait, entre frère et sœur consanguine ou sœur de lait, entre oncle et nièce, tante et neveu, avec deux sœurs simultanément…

Chez les Aït Hdiddou, comme chez les Amazighes en général, le mariage avec un juif était interdit alors que l'union avec une chrétienne ou un chrétien était licite après la *chahada* (profession de foi). Cette dernière condition n'existait plus si la chrétienne faisait partie du butin après un combat ou une razzia. Ces derniers cas sont prévus par la coutume des Aït Hdiddou bien que ceux-ci n'aient jamais connu de mariage avec des chrétiens.

La polygamie était permise par la coutume Aït Hdiddou qui permettait même de dépasser le nombre de quatre épouses à condition que la cinquième soit une négresse. Et chaque fois qu'on avait un nombre d'épouses multiple de quatre, la suivante devait être de race noire. Il était honteux de ne pas respecter cette règle.

3.1.2. Les droits de la femme

La femme Aït Hdiddou ne pouvait jamais être forcée au mariage par aucun de ses agnats bien que le consentement de celui-ci fût nécessaire pour la conclusion du mariage lorsque la femme était consentante. La femme Aït Hdiddou pouvait épouser qui elle voulait même son amant (si celui-ci n'avait pas fait l'objet d'une interdiction) et ce, après les délais de viduité. Ce droit essentiel accordé à la femme avait pour corollaire celui, non moins important, de répudier son époux à sa convenance et sans aucune difficulté.

3.1.3. Conditions de validité du mariage

Le consentement

Comme signalé plus haut, la femme ne pouvait être contrainte au mariage. Son consentement était un élément de validité bien que le mariage fût conclu par le père ou un parent mâle. Le droit de *jabr* (contrainte), du *chraε*, n'existait pas en pays Aït Hdiddou.

Dans ces tribus, quand un jeune homme désirait se marier, il demandait d'abord l'avis de l'élue, ensuite il faisait part de son désir à son père par l'intermédiaire d'un parent ou d'un ami. En général, le père acceptait car, en cas de refus, si le fils était majeur, il serait en droit de demander sa part du patrimoine familial pour s'installer à son compte comme l'y autorisait la coutume. Même dans le cas de la jeune fille, quoique ce droit de scission ne lui appartienne pas, le refus du père de la marier était très rare et ne durait pas longtemps. Dans le cas où le père imposerait une épouse à son fils, celui-ci ne pouvait pas refuser quitte à répudier sa femme quelques jours après le mariage. Dans ce cas, il devait verser à celle-ci le *sdaq* (compensation matrimoniale) même s'il n'y avait pas eu consommation.

L'âge

Chez les Aït Hdiddou le jeune homme ne pouvait contracter mariage qu'à sa majorité, c'est-à-dire quand il était nubile. Alors, il pouvait se marier même sans le consentement de son père et faire tente à part. Si le père était décédé et que la mère refusât de le marier, le fils pouvait se séparer de celle-ci, laquelle recevait alors le 1/8 du patrimoine familial et quittait le domicile de son fils.

Il existait, dans certaines tribus amazighes, un moyen pour déterminer si un garçon était pubère et dont même les anciens ignorent l'origine. On passait autour du cou de l'intéressé une ficelle double dont les extrémités

étaient placées entre ses dents. On faisait alors passer la ficelle sur la tête du garçon. S'il était nubile, la ficelle devait lui retomber sur le cou. Chez les Aït Hdiddou, par exemple, ce procédé déterminait si l'intéressé était un homme ou restait encore un enfant.

Pour la jeune fille, sa puberté était déterminée par le moment où ses seins commençaient à pousser et à avoir les dimensions d'une noix et ce, même avant l'apparition de ses premières règles. Dans le cas où le père déciderait de la marier malgré l'apparition de ces signes, la jeune fille qui ne regagnait le domicile de son mari qu'à sa majorité était en droit, selon la coutume, de refuser le prétendant qu'on lui aurait ainsi imposé, à ce moment-là. Que la promise fût vierge, majeure, divorcée ou veuve, le consentement du plus proche de ses agnats était nécessaire pour la conclusion du mariage. S'il n'y avait pas d'agnat, c'était à un parent mâle même très éloigné qu'échoirait ce droit.

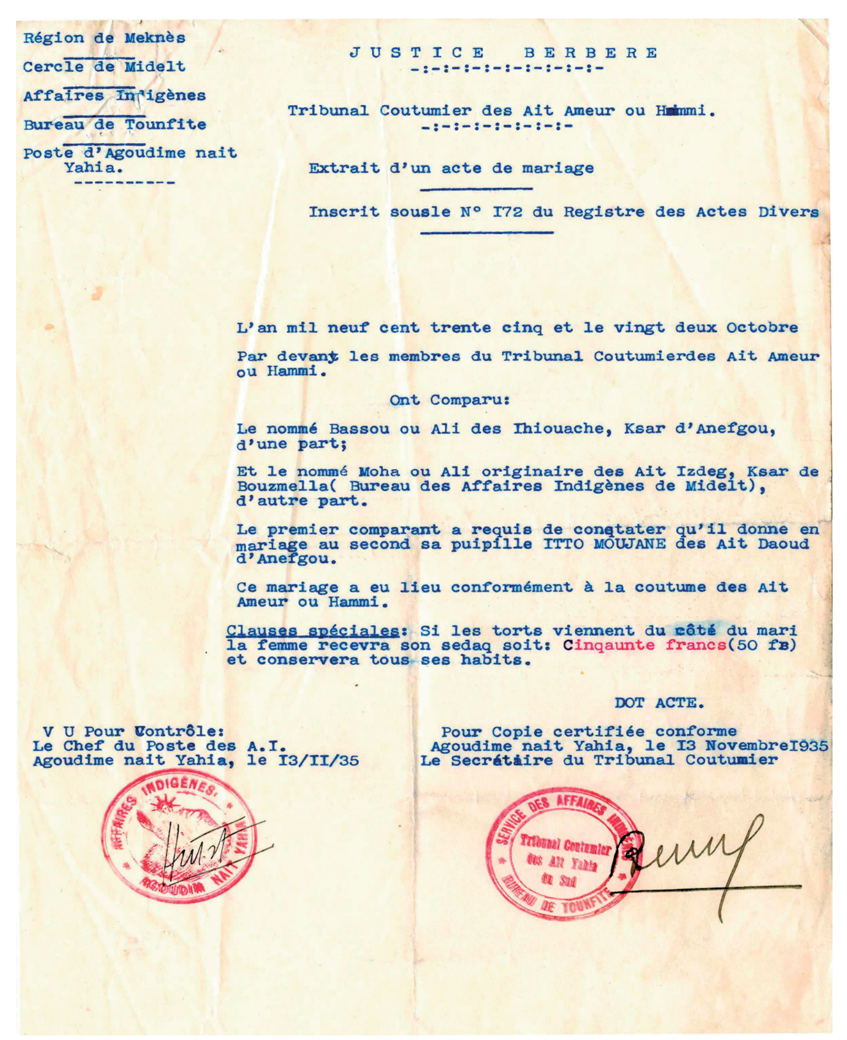
Les conditions pécuniaires

Contrairement à ce qui se dit et à ce qui s'écrit, le Amazighe n'achète pas sa femme car celle-ci est un être libre et doit le rester.

Chez les Amazighes, la femme avait toujours vécu dans une totale indépendance et une parfaite mixité. Elle avait toujours été mêlée aux garçons pour les travaux agricoles ou la garde des troupeaux... Elle avait toujours côtoyé les hommes dans les souks, les foires (*agdud*) comme elle avait toujours participé aux réunions familiales où elle avait toujours eu son mot à dire. La femme était libre dans son foyer où elle était réellement l'égale de l'homme et ce, particulièrement chez les Aït Hdiddou. A cette totale liberté, si remarquable, Michèle Kasriel, sociologue française, a consacré un de ses ouvrages (1990). C'est ainsi que les Ait Hdiddou ne versaient pas d'argent au moment de la conclusion du mariage bien qu'une somme fût fixée lors des pourparlers

préliminaires, somme qui pouvait être considérée comme *sdaq*. Les Aït Hdiddou pensaient en effet que seul l'achat des bêtes était permis par Dieu. D'ailleurs, chez eux, il n'y avait pas d'esclave.

Ce principe de ne rien verser lors de la cérémonie (contrairement au droit musulman où le *mahr* est une condition de validité du contrat de mariage) était tellement ancré chez les Aït Hdiddou que leur *djemaɛt* avait demandé, lors de leur soumission aux autorités françaises du Protectorat, d'aviser les étrangers au pays (essentiellement des mokhaznis, des militaires et autres goumiers) de respecter cette coutume et de ne rien verser aux parents des filles épousées selon l'*izref* des Aït Hdiddou. Ceci permettait à la femme de préserver sa liberté et de répudier son mari sans que ses parents aient à verser quoi que ce soit à celui-ci (Denat, 1935). Précisons, cependant, que dans le cas où le mari répudierait sa femme, il devait lui verser une indemnité dont le montant était équivalent à la somme fixée lors de la conclusion du mariage (voir le contrat de mariage ci-contre). Cette somme était considérée beaucoup plus comme une indemnité pour rupture du contrat de mariage que comme un *mahr*. Si c'était l'épouse qui demandait le divorce, rien ne lui serait dû et le mari aurait le droit de lui ôter jusqu'aux vêtements qu'elle porterait. Un cas vécu nous a été signalé chez les Aït Yahya de Tounfit qui a été jugé par la *djemaɛt* de cette tribu vers la fin des années quarante : la femme avait demandé le divorce et son mari avait exercé tous ses droits et l'avait dépouillée des habits qu'elle portait et jusqu'aux fils en laine qui lui servaient à attacher les tresses de ses cheveux et ce, séance tenante. La malheureuse avait été contrainte de se dévêtir dans un coin derrière le tribunal. Seule la bonté d'un mokhazni qui lui avait prêté son burnous lui avait permis de protéger sa nudité pour aller jusqu'à la demeure de ses parents. Telle était la coutume des Aït Yahya.



Région de Meknès
Cercle de Midelt
Affaires Indigènes
Bureau de Tounfite
Poste d'Agoudime nait Yahia.

JUSTICE BERBERE

Tribunal Coutumier des Ait Ameur ou Hammi.

Extrait d'un acte de mariage

Inscrit sousle N° I72 du Registre des Actes Divers

L'an mil neuf cent trente cinq et le vingt deux Octobre

Par devant les membres du Tribunal Coutumierdes Ait Ameur ou Hammi.

Ont Comparu:

Le nommé Bassou ou Ali des Ihiouache, Ksar d'Anefgou, d'une part;

Et le nommé Moha ou Ali originaire des Ait Izdeg, Ksar de Bouzmella(Bureau des Affaires Indigènes de Mideit), d'autre part.

Le premier comparant a requis de conqtater qu'il donne en mariage au second sa puipille ITTO MOUJANE des Ait Daoud d'Anefgou.

Ce mariage a eu lieu conformément à la coutume des Ait Ameur ou Hammi.

Clauses spéciales: Si les torts viennent du côté du mari la femme recevra son sedaq soit: Cinqaunte francs(50 fs) et conservera tous ses habits.

DOT ACTE.

V U Pour Contrôle:
Le Chef du Poste des A.I.
Agoudime nait Yahia, le I3/II/35

Pour Copie certifiée conforme
Agoudime nait Yahia, le I3 NovembreI935
Le Secrétaire du Tribunal Coutumier

Figure 5 : **Extrait d'acte de mariage**

Ces cas extrêmes n'existaient que si les habits avaient été offerts à la femme par son époux. Si les effets faisaient partie du trousseau de l'épouse, offert par son père, ils resteraient sa propriété comme d'ailleurs tous les autres biens qu'elle aurait possédés suite à un héritage par exemple pendant et après le mariage.

Signalons que chez les Amazighes de l'Atlas central, spécialement chez les Ichqirn d'El Kbab, en parallèle avec le mariage ordinaire avec paiement du *sdaq* par le mari au profit de l'épouse ou de ses parents, existait un mariage sans versement de dot qui comportait un certain nombre de clauses presque toutes favorables à l'épouse. C'est ainsi qu'après la soumission, en 1924, de nombreux étrangers ont été autorisés à s'installer en pays Ichqirn et ont émis le désir de s'y marier avec des femmes ou des jeunes filles du pays rentrées chez elles après avoir fui l'armée française. Pour permettre aux femmes de contracter des unions régulières et cependant résiliables à leur gré, la formule du mariage sans paiement de dot (ce qui le rend illicite et nul au regard du droit musulman) a été fréquemment employée. Elle permet à l'épouse d'obtenir le divorce dès qu'elle le désire. Pour cela, il suffit de spécifier au moment de la demande en mariage (*ubuy wawal*) que la femme aura la liberté de demander le divorce. Aucune dot n'étant versée par le mari, il ne peut y avoir aucun empêchement à la rupture des faibles liens de cette union précaire. A la cérémonie du mariage, la femme peut réclamer par exemple son droit de demander le divorce au cas où son mari prendrait une seconde épouse nommément désignée. (A comparer avec l'*aḍaḍ* chez les Aït Hdiddou). En général, il s'agit d'une femme que le mari avait précédemment répudiée.

Notons que cette interdiction peut exister aussi dans un mariage avec dot mais alors dans ce cas le mari ne bénéficie plus du montant de la dot après le divorce. Notons également que dans la coutume amazighe, la femme obtenait facilement le divorce à sa demande sans

aucune stipulation antérieure et ce, suivant l'adage : *aryaz nna ur tri temettut ammiy ur yiwil* (l'homme que son épouse n'aime pas c'est comme s'il n'était pas marié). Sauf dans de rares exceptions, la dignité et l'amour propre d'un homme l'empêchaient de refuser de libérer son épouse à la demande de celle-ci.

Faisons maintenant un peu de droit comparé entre la coutume Aït Hdiddou et celle des Ichqirn par exemple. Nous pouvons ainsi noter certaines différences notables dues essentiellement à l'influence du droit musulman.

Chez les Ichqirn, il y avait d'abord l'élément *sdaq* qui représentait une condition de validité du contrat de mariage (sauf l'exception citée plus haut). La somme était versée à la femme et devenait sa propriété, elle pouvait en disposer à sa guise même du vivant de son mari. C'est *atig* ou *mal*, somme qu'elle devrait rembourser au cas où elle demanderait le divorce mais qui lui appartiendrait après le décès de son mari ou à ses héritiers si elle décédait en premier.

Chez la même tribu existait le droit de *jabr* ou droit de contrainte qui permettait à un père ou, à défaut, au frère majeur de marier son frère ou sa sœur mineurs même si ceux-ci n'y consentaient pas. Cependant, ce droit était rarement exercé.

Alors que la coutume Aït Hdiddou accordait au fils marié de réclamer sa part du patrimoine familial et de s'établir à son compte, les Ichqirn font de ce cas une faveur accordée au fils et non un droit.

Chez les Ichqirn et spécialement chez les *igurramen* (les Imhiwach) établis en leur tribu existait le mariage avec *sdaq* non remboursable comme en droit musulman. Pratiquée initialement par les *chorfas*, cette union fut de plus en plus imitée par les Amazighes.

3.2. Dissolution du mariage

Nous avons dit précédemment que la répudiation de l'un des époux par l'autre était très aisée et d'ailleurs les Aït Hdiddou ne s'en privaient pas. Selon la coutume, le divorce n'était valable que si les deux époux étaient présents sauf si le mari absent avait donné procuration, par devant témoins, à son père pour procéder à la répudiation.

Si l'époux s'absentait pour une durée de moins de deux ans, sa femme restait au domicile conjugal et ses beaux parents subvenaient à ses besoins. Ce n'était qu'après un certain délai qu'elle pouvait demander le divorce. Si ce dernier était obtenu après plus de neuf mois à partir de la date de la constatation de l'absence, la femme pouvait se remarier immédiatement sans respecter les délais de viduité. Un époux qui après une absence de neuf mois reviendrait et trouverait sa femme enceinte pouvait la tuer sauf si celle-ci avait déclaré avant le départ de son époux qu'elle portait dans son sein un enfant endormi. Notons ici que si un mari est en fuite en cas de meurtre, ceci ne constitue pas un motif permettant à sa femme de demander le divorce pour absence. Il faudra, pour ce faire, au moins une absence de trois ans.

3.2.1. Divorce sur demande du mari

Dans ce cas, on se rendait devant la *djemaɛt*, la femme étant accompagnée d'un parent mâle. Le mari prononçait la formule de divorce en disant : « je vous prends à témoins que je répudie ma femme à partir d'aujourd'hui ». L'*ukil* qui accompagnait la femme répondait : « Soyez témoins qu'une telle n'est plus la femme d'untel ». Le mari pouvait en plus prononcer la formule qui interdirait à la femme de se remarier avec trois hommes de la tribu nommément désignés. C'est le principe de l'*aḍaḍ*. Le mari remettait à la répudiée son *sdaq* séance tenante devant témoins s'il possédait ladite somme. Sinon un délai, en général court, lui était accordé

pour se libérer. La femme lui remettait les habits qu'il lui aurait offerts. A l'opposé des Aït Yahya, il laissait à celle-ci de quoi se vêtir pour se rendre au domicile de ses parents. Mais ensuite elle devait envoyer au mari ses derniers effets.

3.2.2. Divorce sur demande de l'épouse

La procédure était la même sauf que là, la femme n'avait plus droit à rien. Elle avait seulement la satisfaction de dire que c'était elle qui avait demandé et obtenu le divorce.

Après le divorce, les enfants, même en bas âge, devaient rester dans la maison de leur père. Celui-ci pouvait autoriser leur mère à venir les allaiter chez lui si elle acceptait de le faire car elle n'y était pas tenue par la coutume. Contrairement au droit musulman, l'*izref* ne donnait pas à la mère le droit de garder son enfant. Si celle-ci avait la permission d'allaiter, elle ne recevait rien pour sa peine sauf quelques vêtements pour l'enfant. La femme avait le droit de visiter ses enfants chez leur père de même que celui-ci dans le cas où la femme allaiterait son enfant chez elle.

Les autres cas de dissolution du mariage étaient : le décès, l'impuissance du mari… et dans certaines tribus du Souss l'adultère, le viol de l'épouse qui devient alors illicite pour son mari.

3.3. Les mariages collectifs

Nous ne pouvons clore cette partie sur le mariage sans parler des mariages collectifs chez les Aït Hdiddou, célébrés d'une manière officielle et folklorique par les responsables du département de tourisme dont le but avoué serait, paraît-il, d'attirer les touristes. La réalité est toute autre.

Comme nous l'avons signalé au début de ce travail, une solidarité sans faille existait en milieu amazighe non seulement lors d'évènements conjoncturels (guerre,

transhumance…), mais aussi pendant la vie de tous les jours. A titre d'exemple, il nous a été rapporté qu'après un incendie l'habitation d'un membre de la tribu Aït Hdiddou ainsi que son troupeau ont été détruits et disséminés. Les habitants du village se cotisèrent pendant les jours qui suivirent et lui offrirent qui quelques têtes de mouton, qui un ustensile de cuisine, qui une couverture, etc. Ensuite, tous les habitants participèrent à la reconstruction de sa demeure.

Les mariages collectifs découlent du même esprit de solidarité. Leur célébration avait lieu au début du mois de septembre, c'est-à-dire après les récoltes, la tonte des moutons et avant l'arrivée de l'hiver. Cela permettait d'avoir les moyens et l'esprit libre pour fêter l'évènement.

L'*agdoud* de *Sidi* Hmad Oulmghni se déroulait pendant cette période, soit la deuxième semaine de septembre. Le lieu a été choisi pour sa position géographique centrale et pour la présence du tombeau du saint susnommé protecteur des tribus Aït Hdiddou. La célébration de l'*agdoud* autour du sanctuaire de cet *agurram* était destinée à faire profiter toutes les transactions de sa *baraka* en même temps qu'il apportait sa bénédiction aux mariages conclus en ce lieu.

Cela ne veut pas dire, comme on le montre à la télévision, que les jeunes filles et les femmes qui désiraient se marier attendaient cette fête pour venir s'exposer devant les hommes qui cherchaient de potentielles épouses. Cela ne correspond pas à la fierté des femmes Aït Hdiddou connues aussi bien pour leur courage, leur probité et l'idée qu'elles avaient de leurs droits.

Nous savons que les pourparlers pour conclure un mariage commençaient d'abord entre les deux principaux intéressés qui avaient toute latitude de se voir aux champs, au souk, pendant les différentes cérémonies, pendant la garde des troupeaux, etc. Une fois que

l'accord intervenait entre eux, les parents entraient en jeu pour mettre au point les derniers détails.

Ces questions préliminaires aplanies, tous les futurs mariés se rendaient à l'*agdoud*. Leur présence en ce lieu permettait de prendre tous les présents à témoins qu'un tel se mariait avec une telle et surtout d'obtenir la bénédiction du saint sur leur union. De plus, c'était là qu'ils achetaient tout ce dont ils avaient besoin pour leur mariage.

La célébration du mariage (ou plutôt des mariages : *timghriwin*) n'aura lieu qu'à leur retour au village. En général, il y avait plusieurs unions chaque année. Précisons que c'était la fête elle-même qui était collective et que c'était là que réapparaissait la solidarité entre les membres d'une même tribu. Etant donné le nombre peu élevé des habitants d'un village, l'invitation aux festivités était générale. Chacun y participait suivant ses moyens, même les familles où il n'y avait pas de mariés. Les repas se déroulaient à l'air libre et chacun y apportait un plat ou des produits alimentaires (beurre, mouton, veau, farine, thé, sucre, etc.). Tout le monde participait à l'*aḥidous* (danse mixte avec chœurs rythmés par les battements des tambourins) et ce, pendant près de trois jours. Telle est la réalité des mariages collectifs chez les Aït Hdiddou.

Une variante de ces mariages existait en Bretagne (France) et plus précisément à Quimper (ainsi d'ailleurs que dans d'autres contrées de la planète, chez les Massay par exemple), sauf que là, c'était des jeunes hommes qui désiraient prendre femme qui se tenaient alignés alors que les jeunes filles, accompagnées de leurs parents défilaient devant eux en se promenant faisant semblant de choisir alors que l'affaire était déjà conclue. Cette tradition a disparu en France bien que plusieurs services (tourisme, amirauté, responsables locaux, etc.) aient tenté de la faire revivre.

4. Le droit pénal

4.1. Pouvoirs législatif et judiciaire

En général les règles du droit pénal étaient écrites et précieusement conservées dans des recueils appelés *taεqqit* dans lesquels étaient également inscrites certaines règles du droit civil. Selon A. Aouchar (*op. cit. :* 47, note 100) le terme *taεqqit* dériverait du mot arabe *εaqd* (acte).

C'est ainsi qu'on trouve *taεqqit* des Aït Morghad, celle des Aït Izdeg, celle des Ichqern... (Nulle part on ne trouve de coutumier écrit pour le droit civil exclusivement).

Taεqqit (pluriel : *tiεqqidin*) contient toutes les décisions prises par les *djemaεts* pour le règlement de certains points du droit coutumier peu courants et que la coutume orale n'a pas conservés.

La coutume a été créée et léguée par les ancêtres. Elle a été transmise de père en fils. Le pouvoir législatif était détenu par la *djemaεt*. C'est ainsi qu'on peut citer, à titre d'exemple, la coutume des Aït Hdiddou qui a été écrite il y a très longtemps par les notables. Comme déjà signalé plus haut, sa garde et sa conservation ont été confiées à des étrangers venus de loin qui en furent les premiers dépositaires car aucune tribu n'acceptait que la *taεqqit* soit conservée par une autre tribu. Ce sont les Imellwan qui eurent cette charge. Il a été signalé qu'un membre de ce groupement séjourne actuellement à Tissila à Imdghas.

Outre le pouvoir de créer la coutume, les *djemaεts* détiennent également le pouvoir judiciaire : la *djemaεt* de fraction jugeant les problèmes survenant à l'intérieur de la fraction sauf si ceux-ci ont une répercussion sur la tribu, auquel cas, ce sera à la *djemaεt* de tribu de trancher. Cette dernière se prononce sur les litiges entre individus de fractions différentes. Si la décision n'est pas unanime, deux hommes honorablement connus sont alors choisis par chaque partie (ce sont les *imswals*). Ils seront chargés

de désigner un arbitre (*anaḥcham* ou *anaḥkam* ou *anzzarfu*). Ce dernier, en accord avec les *imswals,* prendra une décision et tranchera. Dans le cas où le jugement est récusé, les plaignants sont renvoyés devant le dépositaire de la *taɛqqit* qui transmettra une copie de la décision à prendre à la *djemaɛt* de tribu. (Une indemnité sera versée au dépositaire pour cette consultation). La *djemaɛt* prononcera son jugement en respectant l'avis qui lui a été transmis. Ce jugement est sans appel. Si le litige (dette, vol, blessure...) oppose deux membres de la même fraction, l'*amghar* de celle-ci essaiera de mettre d'accord, si possible, les plaignants. S'il n'y arrive pas, il les renvoie devant la *djemaɛt*. Le demandeur se présentera alors devant celle-ci accompagné d'un *aḥmil.* Ce dernier empêchera le plaignant de demander deux fois réparation. Quant au défendeur, il sera accompagné d'un *amassay* qui veillera à faire exécuter le jugement et à faire payer le condamné. En cas de carence de celui-ci, le garant devra lui-même payer le demandeur, quitte à se retourner plus tard vers le défendeur.

4.2. Evolution du droit pénal en général

Le talion était la première loi pénale. Ensuite, chez les peuples plus évolués, la vindicte privée peut faire l'objet d'une réconciliation gratuite ou non. Puis vint s'y superposer la vindicte publique interdisant à l'individu de se faire justice lui-même. La répression étant alors assurée par l'Etat. Cette évolution a connu de nombreux stades intermédiaires. Au début donc, la vengeance privée et la vengeance publique ont coexisté parallèlement. Puis la seconde a remplacé progressivement et définitivement la première. C'est ainsi que les systèmes juridiques connurent d'abord la solution de la composition, la possibilité de renoncer, celle de pardonner ou de demander un dédommagement. Et ceci, à mesure que les mœurs devenaient moins fières et plus policées. Enfin la compensation débattue librement est fixée par la loi et devient obligatoire. Les parties sont

alors tenues d'accepter la compensation légale. Ce fut la fin du talion duquel ne subsiste que la faculté de demander des dommages et intérêts.

4.3. Qu'en est-il chez les Amazighes ?

Comme chez tous les peuples, la répression chez les Amazighes n'était que la revanche prise par la victime ou par les siens. Le droit de vengeance existait chez eux au profit de l'individu ou du lignage victime de l'offense contre l'agresseur ou son groupement.

En milieu amazighe donc, le talion est resté la règle, la composition n'étant admise que chez de rares tribus, essentiellement celles qui ont été plus ou moins arabisées. Cette évolution était due à l'influence du droit musulman qui laisse le choix entre l'application du talion et l'acceptation de la *diya* (ou *ddiyt*) pour les blessures ou le meurtre volontaires. Mais pour ce qui concerne le meurtre ou les blessures involontaires, la *diya* est la seule sanction possible chez la majorité des tribus amazighes. C'est la voie par laquelle la société punissait le coupable qui rachète ainsi sa vie et échappe au talion. La plus grande partie des tribus amazighes optent de plus en plus pour la composition facultative au lieu de la vengeance pure (Aït Mguild, Aït Ndir, Zayan, Aït Seghrouchen, Aït Youssi…). Au contraire, les autres (Aït Atta du Rteb, Aït Izdeg, Aït Aïssa, Aït Morghad, Aït Hdiddou) ont conservé longtemps encore le principe du talion : la dette de sang ne se fera payer que par le sang. Toute transaction pécuniaire était honnie et celui qui l'acceptait vendait l'âme du mort et encourait le mépris des membres de son groupe. Meurtre volontaire ou involontaire, une tête vaut une tête. Chez ces derniers groupes l'évolution est venue plus tard.

4.4. Crime de sang

En vertu de la solidarité des membres du groupe, en cas de crime, la vengeance pouvait s'exercer contre le meurtrier ou contre l'un de ses parents. Tous étaient

débiteurs du sang versé et passibles d'être tués par chacun des parents de la victime. Notons au passage que chez certaines tribus proches des plaines, un parent pouvait échapper à la vengeance en payant une *tebriya*. Cette somme était fixée par la *djemaɛt* et signifiait que l'on se désolidarisait, dans cette situation, du meurtrier. Il fallait alors sacrifier un mouton pour la faire accepter par les parents de la victime. Cette *tebriya* pouvait éventuellement être imputée sur la *diya*.

Les dettes de sang s'appellent « *rruḥ* » (l'âme), terme emprunté à la langue arabe. Alors que chez les Kabyles, ce principe n'existait pas en cas de meurtre involontaire, chez les Amazighes marocains, il était la règle et tarifié dans chaque groupement. Dès qu'un meurtre avait été commis volontairement ou non, les parents du mort devenaient les *indliben* de ceux du meurtrier, c'est-à-dire leurs créanciers de sang. Cette situation donnait le droit et le devoir aux parents de la victime d'exécuter un parent du criminel. La solidarité s'étendait aux parents et aux proches de ce dernier, sauf si ceux-ci payaient la *tebriya* et se désolidarisaient formellement et publiquement d'avec le meurtrier. Autrement, dès la perpétration d'un crime, son auteur ainsi que ses parents demeurés solidaires de ses actes et nommément désignés par la famille de la victime devaient quitter le pays. Ils devenaient alors des *ait lhudjat*. La *djemaɛt* n'était pas habilitée à les juger, seuls les parents de la victime (*Indliben*) décidaient de leur sort. Ensuite, des pourparlers étaient entamés pour une réconciliation éventuelle moyennant paiement de la *diya*. Ces démarches et ces formalités coûtaient au meurtrier et à sa famille des sommes appréciables (repas, animaux sacrifiés, offrandes diverses…). Avant qu'une trêve ne soit conclue, les parents du mort avaient le droit et le devoir de tuer le meurtrier ou l'un de ses proches en tout lieu, sauf en des endroits protégés (mosquée, sanctuaire…) ou s'ils sont accompagnés d'un *amzeṭṭeḍ*. Notons que chez les Aït

Hdiddou, ni les sanctuaires, ni les mosquées, ni les cimetières, ni les souks n'offraient de sécurité ni ne servaient d'asile aux individus poursuivis, ni aux étrangers. Signalons qu'en cas de meurtre, aucun membre du groupe ne se hasardait à accorder au meurtrier sa protection car, ainsi, il se déclarerait contre les parents de la victime et risquerait, lui et les siens, que la vengeance s'exerçât sur eux. De plus, une telle prise de position suppose qu'on encourage le crime. Cependant, une personne peut accorder sa protection mais seulement pour permettre au meurtrier de prendre la fuite.

Les pourparlers, pour le règlement de la *diya*, ne sont entamés qu'après un certain délai (en général un an après le crime) pour permettre de calmer les esprits et atténuer la violence du ressentiment des parents de la victime à l'égard du meurtrier et des siens. Lors des pourparlers, ce sont généralement les *chorfas* et les *igurramen* du groupe du meurtrier ou de celui où il s'est réfugié qui s'entremettent entre les parties. Ces négociations sont souvent laborieuses, longues et coûteuses. Parfois, la coutume oblige les parents du défunt, après un certain délai, à accepter la composition et le règlement de la *diya* (un an ou deux). Quand l'accord intervient, le meurtrier et sa *djemaɛt* offrent aux parents de la victime un sacrifice expiatoire. L'animal est alors immolé entre les pieds du cheval du plus proche parent de la victime ou face à la poutre centrale de la tente. Chez certaines tribus, le meurtrier est amené par les médiateurs, les mains liées derrière le dos devant les parents de la victime qui le délient. Il doit, en plus de la bête sacrifiée, offrir des denrées alimentaires (sucre, thé, blé, beurre…) pour préparer le repas de la réconciliation.

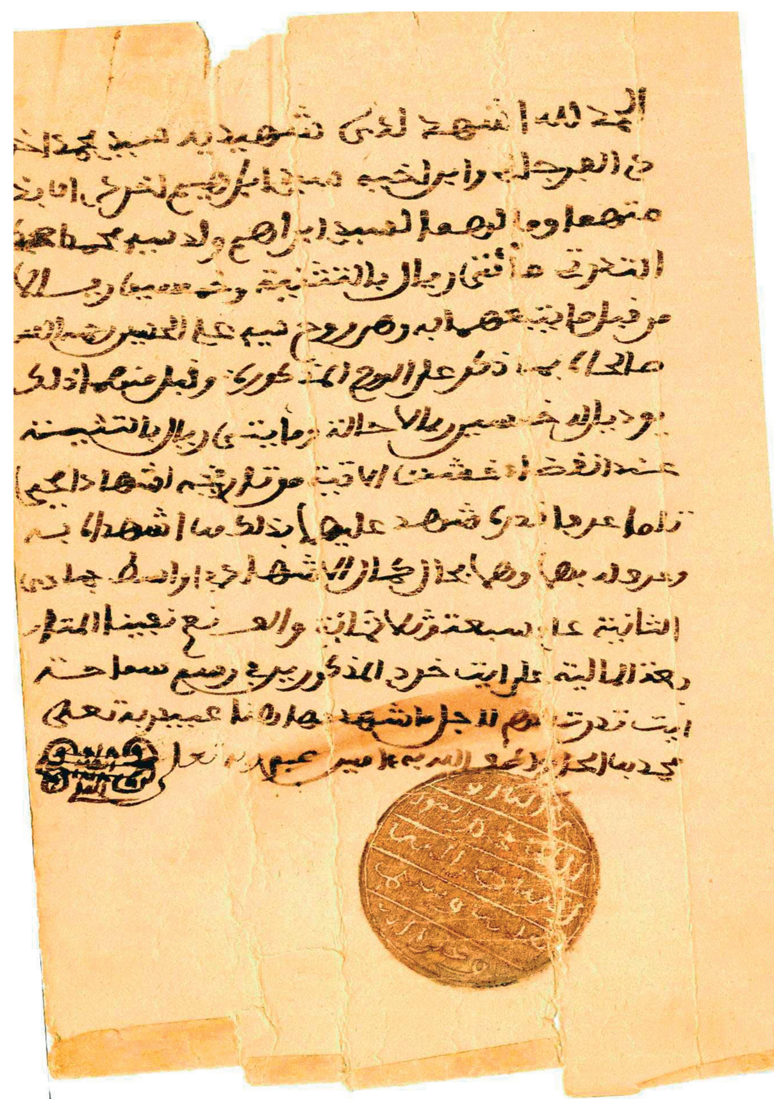
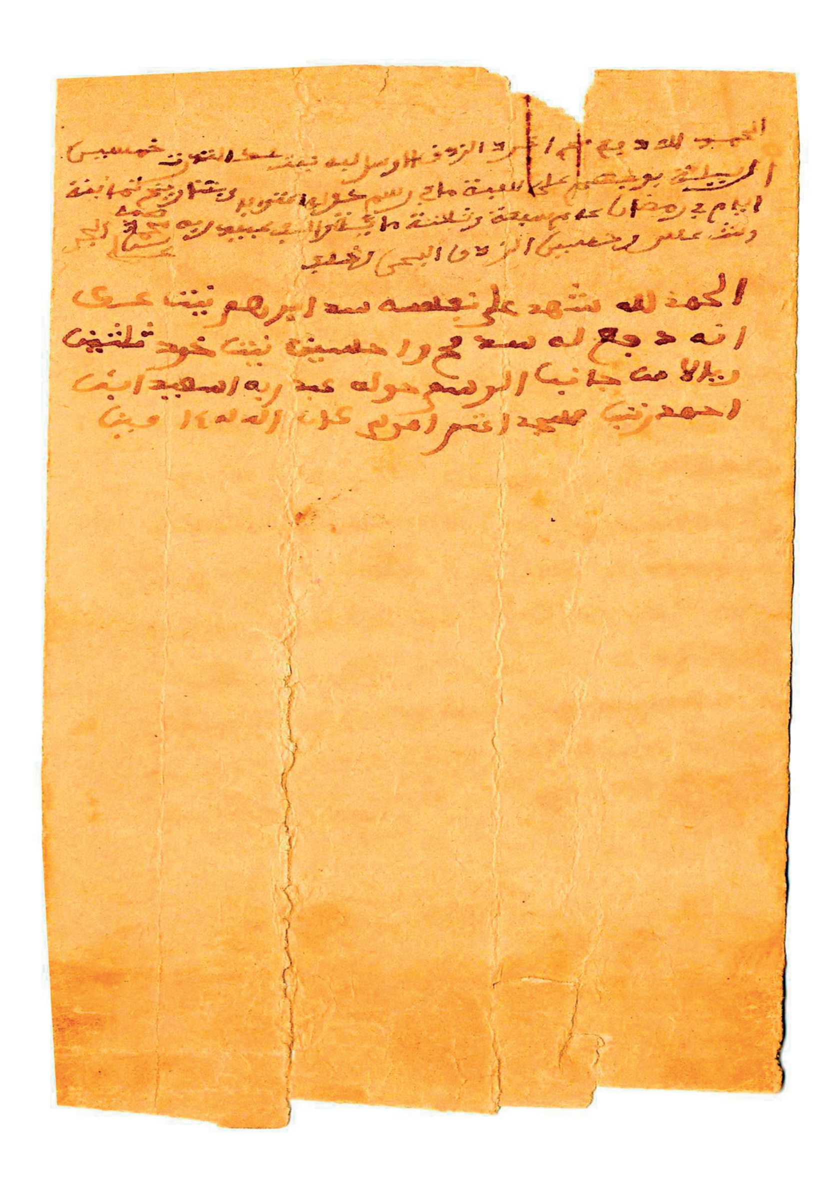


Figure 6 : **Acte notarié de gage sur vie**



Acte notarié de gage sur vie

Essai de traduction

Louange à Dieu,

Ont attesté en présence de deux adoul ayant établi cet acte, Sidi Mohamed ou Kherdi El Fergani et son neveu (fils de son frère) Sidi Brahim ou Kherdi qu'ils ont une dette de sang envers Sidi Brahim Ben Sidi Mohamed Taḍarti s'élevant à la somme de deux cent cinquante reals (250) pour le meurtre de feu Sidi Ali El Houssain, que Dieu ait son âme en contrepartie de toute poursuite. L'accord a été accepté par les deux partis, les deux attestants lui verseront cinquante reals (50) séance tenante et deux cents reals (200) à la fin du mois d'août prochain (suivant cette date).

Attestation faite en parfaite connaissance de cause.

Témoignage porté sur les personnes susmentionnées relativement à ce qui est écrit dans le présent acte par celui dont ils ont requis le témoignage et qui reconnait qu'elles sont en l état parfait exigible par la loi.

Fait à la mi-Joumada II 1307

Par le présent acte sont annulées toutes les poursuites financières à l'encontre des Ait Kherdi cités dans l'attestation libératoire dans Aït Taddart.
Les adoul Mohamed ben … et son compagnon.

Au bas de l'acte se trouve l'attestation déclarant que Mohamed Kherdi a versé les cinquante reals, et ce le huit Ramadan de l'an 1307.

Attestation rédigée par Mohamed El Jer.

Au verso se trouve également la reconnaissance de Brahim N'Aït Akki qui reconnaît avoir perçu de la part de Moha ou El Houssaïn Aït Kherdi la somme de trente reals.

Attestation rédigée par Saïd Ben Ahmed

Le montant de la *diya* est variable selon les tribus, compte tenu de plusieurs critères : appartenance ou non au même groupe (lignage, fraction, tribu), conditions et fortune des personnes, circonstances du crime, sexe de la victime. Quand celle-ci est une femme, sa *diya* vaut en général la moitié de celle d'un homme. Mais on tient compte, si elle est enceinte, du sexe du fœtus.

Chez les Aït Hdiddou, en cas de meurtre d'une femme enceinte, le fœtus n'est jamais examiné et aucune *diya* n'est due pour un être qui n'est pas encore né. Exception faite du cas où les coups reçus par la femme enceinte et à la suite desquels il y a avortement et où la *diya* est alors due pour la mort du fœtus selon son sexe. Si l'on ne peut reconnaître le sexe du fœtus, la *diya* est égale à la moitié de celle d'une femme (Denat, *op. cit. :* 83).

Pour d'autres tribus la *diya* est toujours due quelles que soient les circonstances (préméditation, légitime défense, par accident, après provocation, etc.). Dans ces mêmes tribus, la *diya* du fœtus est fonction de son sexe. Si celui-ci ne peut être déterminé, la *diya* est égale à la moitié de celle d'un homme plus la moitié de celle d'une femme. A la *diya* de la femme (enceinte) s'ajoute donc ici celle du fœtus.

La moitié est perçue par le mari, l'autre moitié par les parents de la femme et ceci chez les Aït Morghad. Compte est également tenu du fait que le meurtre est intentionnel ou pas. Rarement la *diya* se paie en une seule fois. Le paiement peut se faire, partie en argent, partie en nature. Chez certaines tribus (Zayan, Aït Ndir...) l'offre d'une femme peut représenter une partie de la *diya*. La femme est offerte à un parent de la victime qui l'épouse selon la coutume en se conformant à toutes les pratiques rituelles d'un mariage normal. La somme qu'elle représente constitue sa dot. Notons que chez les Aït Hdiddou, l'offre d'une femme est inconnue (Denat, *ibid. :* 81). Précisons que souvent le paiement de la *diya* est collectif, les parents du criminel participent, pour une

part, au règlement de la somme. La preuve du paiement peut être un acte écrit[1] ou simplement la présence de témoins. La *diya* est partagée entre les héritiers de la victime au même titre que sa succession dont elle fait partie.

Nous avons jugé intéressant, à cause de la similitude du raisonnement de citer ici le cas du droit de l'hermaphrodite à l'héritage dans le droit kabyle inspiré du droit musulman (Hanoteau et Letourneux, 1933 : 27-29, 38).

Si le sexe est douteux, c'est-à-dire pas de prédominance ni de l'un ni de l'autre, en droit musulman, selon Abou Ldiya Khalid, l'intéressé a droit à la moitié de la part d'un homme et à la moitié de celle d'une femme (*ibid.*).

Si le sexe n'est pas douteux, c'est-à-dire s'il urine par un seul organe sexuel ou si un sexe domine (s'il y a par exemple poussée de barbe ou gonflement des seins ou apparition d'écoulements périodiques ou émission de sperme), on peut dire là le doute est écarté.

Toujours en droit musulman, on fait hériter l'hermaphrodite après avoir analysé et examiné le cas afin de déterminer la situation héréditaire qui lui sera assignée.

[1] Voir les documents suivants (p. 105-107) concernant la *diya* due par un membre de la famille Aït Kherdi.



Figure 7 : **Acte notarié libératoire de vie**

Acte notarié libératoire de vie

Essai de traduction

Louange à Dieu,

Ont attesté en présence de deux adoul établissant cet acte, Sidi Brahim fils de Sidi Mohamed Ou Akki des Aït Taddart et Sidi Saïd fils de Sidi Ahmed Ou Taddart qu'ils ont pardonné à Sidi Brahim des Aït Kherdi et à ses frères quant au prix du sang pour la vie de feu Sidi Ali El Houssain des Aït Taddart ou Brahim. Sidi Brahim Ou Kherdi suscité et ses frères s'en trouvent ainsi acquittés de toute poursuite morale ou financière et de tous les autres droits. Les deux attestants représentent leurs frères et répondent de leurs actes en assumant l'entière responsabilité. De ce fait, ils n'auront plus, à l'avenir et à tout jamais, sur les Aït Kherdi aucun droit, petit ou grand, insignifiant ou important et ce ni à court ni à long terme.

Le présent accord a été conclu grâce à la médiation du Cheikh Sidna Mohamed El Arabi que Dieu soit satisfait de lui et de nous par sa grâce. Amen

Témoignage porté sur les personnes susmentionnées, relativement à ce qui est écrit dans le présent acte par celui dont ils ont requis le témoignage et qui reconnait qu'ils sont en l'état parfait exigible par la loi.

Etabli à la mi-joumada II de l'année 1307 de l'hégire par les adoul Mohamed Ben Bouih et Ahmed Ben Hachem.

Maintenant, selon le *qanun* kabyle, l'hermaphrodite non douteux est admis à la succession et il a une vocation héréditaire qui est réciproque. La part attribuée à l'hermaphrodite est celle dévolue à un mâle. Les Kabyles font prévaloir le sexe mâle à cause du *qanun* qui a écarté de la vocation héréditaire les femmes tout en leur maintenant un droit d'usufruit. L'hermaphrodite doit nécessairement hériter qu'il soit mâle ou de sexe féminin ; il vient à la succession avec rang de mâle car c'est un être humain à qui des égards sont obligatoirement dus.

4.5. Cas originaux du talion et de la *diya*

Dans les tribus Aït Hdiddou et autres, bien que le cas ne se soit jamais produit, il est prévu par la coutume qu'en cas de la perte de l'usage du sexe d'un homme ou de la perte d'un ou deux seins de la femme, le montant de la réparation est fixé par la *djemaɛt* qui en délibère.

Les Aït Hdiddou cherchent toujours à se venger par les armes en cas de meurtre. Ce n'est que dans le cas où ils n'y parviennent pas et si les parents du meurtrier en font la demande qu'ils réclament la *diya*. En cas de blessure, le blessé a le droit de se venger sur l'agresseur ou l'un des siens en lui faisant la même blessure. Soit dit en passant, n exemple a été cité à l'auteur par une parente âgée qui se souvient que pendant la *siba*, une personne à laquelle un enfant a crevé un œil a fait subir à celui-ci la même blessure.

En cas de meurtre, la vengeance est exercée par l'un des vingt plus proches parents du défunt qui se vengera sur le meurtrier ou, à défaut sur l'un des dix plus proches parents de ce dernier. Même les enfants en très bas âge peuvent être l'objet de la vengeance. Les dix personnes qui peuvent payer de leur sang le meurtre commis sont désignées par les parents de la victime d'après leur degré de parenté et ce, trois jours après le meurtre. La liste en est donnée à la famille du meurtrier qui prend toutes les mesures pour se garder ou pour s'enfuir. Les autres

parents, non compris dans cette liste, n'ont rien à craindre. Il en sera de même en cas de meurtre d'une femme. Les dix proches parents du meurtrier sont choisis de la même façon.

Si le meurtrier est une femme mariée, son mari ou les parents de celui-ci sont seuls responsables. Ce sont alors dix proches parents du mari qui sont désignés et sur lesquels s'exercera la vengeance. Quant à la femme, elle n'est pas poursuivie. Si le meurtre a été commis par une femme célibataire, le paiement du prix du sang est effectué par ses parents mâles. Elle doit s'enfuir avec ses dix plus proches parents et n'assiste pas au paiement de la *diya* (Denat, *op. cit. :* 87).

Comme il a déjà été signalé, chez les Aït Hdiddou la vengeance peut s'exercer en tout lieu : souk, mosquée, sur le territoire d'une autre tribu, etc. S'il y a accord sur le principe de la *diya*, des pourparlers sont entamés sur l'initiative d'un *chrif* ou d'un *agurram.* Une trêve de quinze jours est accordée aux parents du meurtrier pour se libérer à condition qu'aucun des dix proches parents du meurtrier ne s'écarte et ne franchisse une limite fixée par les parents du défunt. Le paiement de la trêve s'effectue immédiatement, somme qui sera comprise dans le prix du sang qui sera fixé ultérieurement.

Pas de *diya* pour l'assassinat d'un juif mais on ne doit pas tuer un juif protégé par un homme de la tribu.

La *diya* est due pour le meurtre d'un voleur (*infra* : 114).

La *diya* est due même en cas de légitime défense.

La tentative du meurtre n'est pas sanctionnée chez les Aït Hdiddou (*ibid*) .

En cas de meurtre accidentel, les mêmes règles qu'en cas de meurtre intentionnel sont appliquées.

Chez les Aït Hdiddou, pour la femme adultère tuée par son mari, celui-ci doit la *diya* aux parents de la défunte sauf si l'épouse a des enfants. Alors que chez les Aït

Morghad, si un époux tue sa femme (mais pas en cas d'adultère), la *diya* revient en totalité à la famille de celle-ci.

Chez les Aït Hdiddou, il existe un sport qui ressemble au jockey pratiqué avec des bâtons et une balle en bois (*awjja*). Pour le décès d'un homme tué pendant une partie, la *diya* est due par le joueur dont le coup a été fatal ainsi que par dix proches parents de celui-ci qui en règlent une partie.

Le partage de la *diya* entre les ayants droit ne se fait pas selon les règles de l'héritage. Le quart est perçu par les proches parents qui recueillent la succession et ce partage se fait suivant les règles des droits successoraux des proches héritiers hommes et femmes. Les trois quarts restants sont fractionnés en vingt parts égales pour chacun des vingt proches parents mâles du défunt y compris ceux qui ont déjà reçu une part du premier quart.

Après entente sur le principe et le montant de la *diya*, la somme est versée en une seule fois dans les délais fixés et ceci chez les Aït Morghad. Le meurtrier en paie le quart et le reste est payé par les dix proches parents désignés par les héritiers du défunt. On notera qu'il a été prévu, à l'exemple du droit moderne, les cas de blessures causées par des animaux dont on a la garde. On notera également l'importance des conséquences provoquées par la blessure tant du point de vue de l'esthétique que pour le rôle joué par la partie du corps atteinte dans la vie quotidienne.

Chez les Aït Izdeg, les femmes ont droit à la *diya* si la victime est une femme. Dans ce cas, la moitié de la *diya* leur est due.

Chez les Aït Hdiddou, si un individu tuait son père ou un autre parent, il n'en hériterait pas (influence du droit musulman). Après sa mort, ses enfants n'ont droit à rien.

4.6. Adultère, viol et vol

4.6.1. L'adultère

Chez les Aït Hdiddou, l'homme n'est pas tenu d'être fidèle car la femme trompée a toujours le droit de demander le divorce qui sera automatiquement prononcé à ses torts, donc elle ne recevra pas le *sdaq*. Mais un homme Aït Hdiddou trompera rarement sa femme et ce, par avarice, par inexistence de prostituées en pays Aït Hdiddou et par risque pour une veuve ou une célibataire de s'adonner à la prostitution et de se faire tuer par ses proches.

Dans le cas où une femme tromperait son mari, chose également très rare chez les Aït Hdiddou (*ibid :* 91), il est facile au mari d'obtenir le divorce et de se remarier. (Après deux ans chez les Aït Hdiddou le capitaine Denat affirme la pureté des mœurs à cet égard). La preuve en est difficilement admise. Il faudrait un cas de flagrant délit pour que l'adultère soit sanctionné et seul le mari (ou ses proches parents) peut le constater et le punir par la mutilation de l'amant auquel il coupera la main (*ubuy ufus*). Si, pris en flagrant délit, l'amant arrive à fuir, le mari lui prend ses chaussures ou son burnous qui constitueront une preuve formelle du délit. Sans preuve, pas de serment ni d'une part ni de l'autre. Mais en cas de preuve, le mari peut tuer les deux amants. Si l'amant est tué, le mari devra verser à ses parents le prix du sang déduit du prix de la main qu'il aurait dû couper. Si l'amant arrive à s'échapper, il est poursuivi par le mari et ses parents ; rattrapé, il ne peut être tué mais la main lui est coupée à la hache ou au couteau. Si la femme est tuée, son mari doit verser la *diya* aux parents de celle-ci, sauf si elle a des enfants. Dans le cas où le coupable arrive à s'échapper, la main peut toujours lui être coupée pendant un certain délai après l'expiration duquel il pourra demander au mari bafoué le montant de la réparation qu'il exige (chez les Aït Hdiddou en 1933 entre 250 et 500

francs). En cas d'acceptation et paiement de celle-ci, la main du coupable ne peut plus lui être coupée. C'est ce qu'on appelle *taruyt* d'untel. En ce qui concerne la femme coupable d'adultère, le mari a toujours la possibilité de la répudier et elle perdra le bénéfice du *mahr*. De plus, le mari aura le droit de lui interdire de se marier avec trois individus nommément désignés. C'est la *taghuni* ou l'*aḍaḍ* (il lui dit « qqengh am flan, d flan, d flan ». Ce qui veut dire : « je t'interdis de te marier avec untel, untel et untel ».

Précisons qu'en cas d'adultère, la *djemaɛt* n'inflige au coupable aucune sanction car elle juge qu'il n'y a aucune atteinte à l'ordre public, mais seulement atteinte à la propriété d'autrui et à son honneur (d'où probablement la main coupée comme en droit musulman pour vol).

4.6.2. Le viol

Viol d'une jeune fille

Il n'y a pas eu de viol chez les Ait Hdiddou depuis de nombreuses années. Cependant, la coutume a également prévu cette infraction (*ibid. :* 94).

Pour que le viol soit caractérisé, il faut que la victime ait opposé une nette résistance (coups, griffes, cris, etc.).Ensuite, il faut que la jeune fille ait porté plainte le jour même du viol, faute de quoi elle ne pourra plus demander réparation plus tard. Elle doit donc, le jour même, se plaindre à sa famille, donner le nom du coupable et fournir la preuve du viol. L'homme est alors obligé de l'épouser pendant au moins une année. En cas de répudiation avant ce délai, il doit verser, en plus du *sdaq*, une indemnité à titre de réparation civile (environ 250 francs de 1933). Il n'y a donc aucune amende au moment du délit, la réparation se faisant par le mariage.

Dans le cas où il n'y a pas de preuve et si l'homme nie, il doit appuyer ses dires par le serment avec dix de ses proches.

Chez les Aït Hdiddou, il y a un détail vestimentaire qui distingue de la jeune fille la femme mariée, divorcée ou veuve. C'est un détail de la coiffure qui consiste en une proéminence sur le front, nommée l'*aqilus*, que portent les jeunes filles avant leur mariage et qui disparaît après les noces. Pour la jeune fille vierge violée, elle n'a pas droit à cette coiffure distinctive.

Viol d'une femme mariée

Ce délit est plus grave que lorsqu'il s'agit d'une jeune fille. La femme crie, se défend et souvent arrive à prendre un vêtement du coupable qui servira de preuve. Dans ce cas, l'homme ne peut nier même s'il n'y a pas eu consommation. La femme Aït Hdiddou est toujours crue sur parole, elle n'a pas à fournir de serment pour prouver son accusation, à la suite de quoi l'homme est sanctionné. Bien que ce privilège accordé à la femme puisse paraître exorbitant, au fond il n'en est rien car il y est apporté certaines limites. Par exemple, si l'homme arrive à prouver que son vêtement lui a été subtilisé d'une manière ou d'une autre et présente pour cela des témoins. Dans ce cas, il n'est pas reconnu coupable. D'autre part, ce privilège présente l'avantage de protéger la femme Aït Hdiddou, souvent seule au domicile conjugal, contre les voleurs et autres intrus qui craindront d'être accusés de viol par l'épouse isolée.

La sanction du viol est exécutée par l'époux ou les parents de la veuve ou de la divorcée. Elle consiste à trancher la main ou l'oreille droite (*ubuy umzzugh*). Le coupable peut également transiger pour éviter ces mutilations, si les ayants droit acceptent de le faire. Il devra alors verser une indemnité (1000 à 1500 francs de 1933) et ce, dans un délai de quinze jours à un mois. Signalons que dans le Souss la femme violée devient illicite à son mari.

4.6.3. Le vol

Rappelons que le vol entre tribus voisines même vivant en paix n'était pas perçu comme un délit. Il était plutôt considéré comme un acte de bravoure et un signe de virilité dont se vantaient les auteurs. Ces derniers faisaient l'objet d'admiration auprès des membres de leur groupe pour ces faits de courage et ils n'étaient pas blâmés selon l'adage *bu draɛ, ur d ass stfer midden lɛar* (L'homme courageux ne doit pas être humilié). En conséquence, aucune sanction, à titre de réparation civile n'était due à la victime. Cependant, si le voleur était pris en flagrant délit, il était roué de coups et il restituait ce qu'il avait volé et l'affaire prenait fin.

Au sein d'une même tribu et entre les membres de celle-ci, si après un vol, l'auteur en était connu, il devait restituer ce qu'il avait subtilisé, sinon il prêtait serment selon la coutume pour prouver son innocence. En général, c'était cinq serments par animal s'il s'agissait de chèvres ou de moutons, sept s'il s'agissait d'une vache, dix si le mouton a été volé dans la maison ou à l'intérieur de la tente. Pour le vol d'un mulet, d'un cheval ou d'un fusil, l'auteur ou le soupçonné devait prêter dix serments par animal ou objet volé. Ces serments étaient obligatoires sinon il y aurait des représailles de la victime sur le supposé voleur ou ses co-jureurs. Si les serments n'étaient pas fournis, l'accusé était présumé coupable mais la victime devait présenter dix co-jureurs qui certifieront la réalité des faits, des animaux et des objets volés. Dans le cas où le vol a été perpétré à l'intérieur de la maison, il était payé en plus une indemnité pour violation de domicile et ce, par porte franchie ou par pièce traversée. Si le voleur s'était introduit à l'intérieur après avoir creusé un trou dans le mur, une seule amende fixée par la *djemaɛt* était payée à la victime. Dans le cas où le voleur, même armé, se défendrait, il ne pouvait être abattu par la victime. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si la victime du vol tuait le voleur, elle devait payer le prix du sang aux

héritiers du défunt. De même, si le volé ne faisait que le blesser, il lui devait une indemnité. Tout ceci selon la coutume Aït Hdiddou. Nous constatons que les Aït Hdiddou ignoraient le principe de légitime défense.

D'après le droit coutumier de plusieurs tribus amazighes, le droit de dénoncer un voleur était reconnu. Celui qui connaissait l'auteur d'un vol pouvait le dénoncer à la victime ou bien indiquer à celle-ci le lieu où étaient cachés les animaux ou les objets volés et ce, contre une somme d'argent. C'est l'*afadad* chez les Aït Hdiddou ou l'*abechchar* chez d'autres tribus tels que les Zemmour. Le dénonciateur n'était payé qu'après que la victime eût repris possession des biens qui lui ont été subtilisés. Si l'*afadad* n'avait pas confiance, il pouvait demander à la victime du vol un garant qui serait responsable du versement de la somme convenue.

Si l'*afadad* et le voleur avaient des liens de parenté ou d'amitié ou même de connivence entre eux, le dénonciateur pouvait exiger que la somme qui lui sera versée ne serait pas récupérée sur le voleur. En contrepartie, si le volé soupçonnait l'*afadad* d'être complice du voleur, il avait le droit d'exiger que ceux-ci lui fournissent les serments prévus pour les biens volés. Mais il ne pouvait exiger d'eux qu'ils disent : « nous ne connaissons pas le voleur ». De toutes les façons et quelle que fût la situation, le nom de l'*afadad* ne pouvait être dévoilé.

Sur ce point précis concernant la délation légale, nous pouvons citer à titre de comparaison, l'article 16 du *qanun* des Beni Ouharzoun en Kabylie, qui stipule : « Celui qui dénonce à l'autorité quelqu'un paie deux douros et demi » (Hanoteau et Letourneux, *op. cit*.). Notons ici qu'il s'agit de dénoncer quelqu'un à l'autorité et non à la victime d'un vol.

Toujours à titre de droit comparé, on peut noter qu'en droit positif belge actuel, existe une notion assez proche :

« le signalement civique ». Ce principe juridique permet en Belgique de dénoncer de manière totalement anonyme par écrit, voire par téléphone une entreprise qui pourrait tenter de « flouer » le fisc ou de contrevenir aux lois du commerce. Ce qui permettra aux fonctionnaires de ce département de faire état de la dénonciation pour intervenir et procéder à des enquêtes sur les documents de la société en question. Précisons également qu'ici, il s'agit de l'Etat et non d'un individu et qu'il n'y a pas de rétribution matérielle versée au délateur.

Dans les tribus où était pratiqué le pacte de *taḍa*, le vol à l'encontre d'une personne par son *utaḍa* était considéré comme plus grave que si une personne quelconque en avait été la victime. La sanction était alors une somme supplémentaire versée à la victime en plus de la restitution des biens ou objets volés. Cette somme était fixée par la *djemaεt* que le voleur était tenu de recevoir pour lui offrir un repas. Ajoutons à cela que le délinquant était traité d'*agheḍḍar* (traître) et qu'il faisait l'objet du mépris général des membres de sa tribu.

Conclusion

Il va sans dire que ce travail reste incomplet. Nous l'avons entrepris principalement pour tenter d'intéresser les personnes désireuses de mieux connaître la culture amazighe et les inciter à chercher plus profondément ce que nos moyens limités nous ont empêché de réaliser.

Il est vrai que cela ne sera pas chose aisée car les difficultés qui parsèment ce domaine sont dues essentiellement à la rareté, pour ne pas dire l'inexistence, de documentation écrite et des autres sources d'information. Ces difficultés proviendront également du fait que des composantes de cette culture, qui tendent à disparaître, n'intéressent plus grand monde ou très peu aussi bien les décideurs que les chercheurs, bien au contraire !

Il est vrai aussi que très récemment une élite amazighe cultivée a senti les risques de disparition de sa culture et ces jeunes intellectuels réagissent spontanément et de manière académique pour tenter de sauver ce qui peut encore l'être et ainsi limiter les dégâts.

Nous constatons de plus en plus dans les établissements universitaires qu'un nombre croissant de mémoires de licence ou de thèses de doctorat sont soutenus par des étudiants d'origine amazighe alors qu'auparavant seuls les étrangers s'intéressaient à ce domaine. Cependant, vu le manque de diffusion de ces recherches, leur portée reste très limitée. De plus, ces différents travaux se penchent exclusivement sur certaines disciplines telles la littérature, la linguistique,

etc. C'est-à-dire celles où existent des départements enseignant ces sujets et donc des professeurs susceptibles de les encadrer. D'autres aspects restent inabordés tels que le droit, l'artisanat, la musique, etc. pour des raisons évidentes : manque de chairs dans ces disciplines mais aussi par manque d'intérêt.

Toujours est-il que, soulignons-le, actuellement, malgré certaines réticences et certains blocages, la classe politique a pris conscience du problème et, nonobstant la mauvaise volonté de certains, agit dans le bon sens quoique à pas de tortue. Nous notons que la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) est un geste fort et que, présentement, c'est aux intellectuels amazighes de saisir cette opportunité pour promouvoir la culture amazighe dans son ensemble en encourageant les bonnes volontés qui d'ailleurs ne manquent pas. Cette institution pourra être le tremplin pour la mise en mouvement des mécanismes nécessaires au développement de notre culture.

Si nous arrivons à déclencher l'étincelle qui allumera un début d'intérêt ou de curiosité, si minimes soient-ils, nous nous estimerons satisfait et plein d'espoir.

C'est parce que nous nous sommes senti écrasé par le poids de toutes ces difficultés que nous avons dû nous limiter à l'étude de la coutume des Aït Hdiddou et de quelques rares autres tribus. Cette limite est également due au fait que ce sont les règles coutumières de ces tribus isolées dans leurs montagnes qui gardent leur authenticité et qui ont été les moins influencées par les autres systèmes juridiques, surtout le droit musulman.

Bibliographie

Aouchar A. (2002), *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 264 p.

Arin F., (1987), « Le talion et le prix du sang chez les Berbères marocains », in *Les Archives Berbères 1915-1916*, Rabat, Ed. Alkalam, p. 160-185.

Augustin B. et Milliot L., (1933), *Qanoun Kabyle dans l'œuvre de Hanoteau et Letourneu*, Paris, librairie orientaliste, P.Geuthner, 152 p.

Ayache G., (1979), « La fonction d'arbitrage du Makhzen », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, 138-139, p. 5-21.

Belghazi H., (2008), *Taḍa chez les Zemmour. Instances, Puissance, Evanescence*, Rabat, Publication de l'IRCAM, 327 p.

Bouderbala N. et Pascon P., (1970), « Le droit et le fait dans la société composite », Rabat, *B.E.S.M.*, XXXII, 117, p. 2-17.

Bousquet G.-H., (1956), « *Le droit coutumier des Aït Hdiddou des Assif Melloul et Islaten* », Alger, Annales de l'Institut des études orientales, Tome XIV, 117 p.

Camps G., (2007), *Les Berbères : mémoire et identité*, Casablanca Le Fennec, 348 p.

Chaker S., (1998), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 221 p.

Chaker S, 1987, « Berbères, une identité en construction », Aix-en-Provence, ROMM, 44, p.10-12.

Chelhod J., (1985), *L'Arabie du sud, histoire et civilisation, culture du Yemen du sud*, Paris, Maisonnneuve et Larose.

Denat (capitaine), (1935), *Le droit coutumier des Aït Hdiddou*, Inédit, 246 p.

Dimet E. et Haj Brahim, (1980), *La vie de Mohammed*, Paris Maisonnneuve et Larose, 276 p.

Doutté E., (1914), *En tribu*, Paris, P. Geuthner, 441 p.

Fouquet C, 2000, *Délires et défaites*, Paris, Albin Michel, 300 p.

Gellner E., (1969), *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 317 p.

Gennoun S., (1938), *La Haute Moulouya*, inédit, 270 p.

Hérodote, (1960), *Livre IV*, *172*, Texte et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Belles Lettres, 3° édition, 202 p.

Gsell S., (1927), *L'histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Tome VI, Paris, Hachette, 302 p.

Harchi B., (1937), *Le droit coutumier des Ichqirn*, inédit, 252 p.

Ibn Khaldoun A., (1925), *Histoire des Berbères*, Tome I, traduit par De Slane, Paris, P. Geuthner, 452 p.

Kasriel M. (1990), *Libres femmes du haut Atlas? Dynamique d'une microsociété au Maroc*. Paris, L'Harmattan.

Lafond J., (sans date), *Les sources du droit coutumier dans le Souss*, Agadir, Ed. Imprimerie du Souss, 95 p.

Laoust E., (1921), « Noms et cérémonies des feux de joie, Haut et Anti-Atlas », *Hesperis*, Paris, Emile Larose.

Le Glay M., (1926), *Récits marocains de la plaine et des monts*. Paris, Berger Levrault, 339 p.

Mezzine L., (1987), *Le Tafilalet, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, université Mohamed V, 181 p.

Milliot L., (1971), *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey, 783 p.

Nehlil, (1910), « Azref des tribus berbères du Haut Guir », in *Les Archives Berbères* 1915-1916, Rabat, Ed. Alkalam, p. 81-93, 186-201.

Pascon P., (1977), *Le Haouz de Marrakech*, T. I., Rabat/Tanger, Editions marocaines et internationales.

Pascon P., (1986), « Code pénal des Mejjât du Tazerwalt », Rabat, *B.E.S.M.*, n° 155-156, p. 97-102.

Piquet V., (1925), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Larose, 301 p.

Sagnes (Lieutenant colonel), (1942), *Introduction à la connaissance du Maroc*, Casablanca, Imprimeries réunies, 517 p.

Tabari, (2001), *Histoire des prophètes et des rois*, traduit du persan par Hermann Zotenberg, Arles, Actes du Sud/Sindbad, 205 p.

Terrasse H., (1949), *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du protectorat*, T. I, Casablanca, Ed Atlantides, 405 p.

Tillion G., (1982), *Le Harem et les cousins*, Paris, Le Seuil, coll. Point, 218 p.

Westermark E., (1935), *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 226 p.

Glossaire

Les mots cités dans le texte (amazighes et arabes) sont rangés dans l'ordre de l'alphabet latin.

Aɛddul : accord de paix conclu entre deux groupes.
Achenti : bâtard chez les Aït Hdiddou.
Adwas : garant du meurtrier qui a payé la diya afin qu'il ne soit plus l'objet d'une vendetta (terme utilisé à l'Anoceur). Chez les Zayans il est appelé dwawaas.
Afadad (pl. ifadaden) : dénonciateur, indicateur, délateur.
Afalis : piéton.
Aghruch : sorte de petit marteau métallique utilisé pour casser le sucre en pain.
Aidsu : outrage public chez les Aït Morghad.
Alekum : serment chez les Aït Morghad.
Alemud : l'éducation.
Amassay : garant, répondant, aval.
Amchiɛa (pl: imchiɛn) : seguia secondaire.
Amdiwal : voir azda.
Amnqar : co-jureur du défenseur désigné par le demandeur (Ineqqar : désigner).
Amssir : étranger désireux de s'installer définitivement chez les Aït Hdiddou ou d'exercer un métier en tribu.
Amtul : sillon.
Amuggu : le troupeau.
Anedlib (pl. indliben) : créancier du sang, proche de la victime.

Angas n umur : amende sanctionnant la violation de la protection accordée par un membre de la tribu ou la personne qui n'a pas respecté cette protection (Aït Morghad).

Anhad : droit de s'opposer au mariage d'une femme et de l'épouser par priorité (Aït Morghad), inehdas i uryaz att iyawel : il lui est interdit de l'épouser.

Anzzarfu (pl. Inzzurfa) : Arbitre ou juge coutumier.

Aqilus : coiffure spéciale portée par la femme mariée chez les Aït Hdiddou.

Asehleg : faux témoignage, trahison.

Assassen : amende pour rupture de trêve.

Assekut : poignée de bois fichée dans la meule supérieure d'un moulin à bras.

Asselmad : l'enseignant, l'éducateur.

Assifed : cadeaux en nature donnés par l'époux aux parents de la femme le lendemain du jour de la consommation du mariage.

Assighr : protection permanente. Mais chez les Aït Hdiddou pendant les dernières années précédant la « pacification » il n'y avait pas de protection permanente ni semi permanente en faveur des étrangers. Aucun étranger n'habitait de façon durable le pays. Par contre, il existait des protections passagères. Aucun arabe ou juif n'était autorisé à séjourner en pays Aït Hdiddou.

Assrot : refus de suivre quelqu'un en justice ou amende y afférente ou refus d'exécuter un jugement.

Assuktar : action de faire le ménage.

Atug : Dieu, la divinité.

Awtu : délai accordé à un groupement par l'adversaire afin qu'il se prépare à la guerre. Fait d'aviser quelqu'un qu'à l'avenir on ne fera plus partie de ces co-jureurs. Faire faux bond à une jeune fille en rompant les fiançailles.

Ayna tawine ouamane : cadeaux de préparatifs au mariage.

Azda : prêt réciproque d'animaux (Aït Morghad).
Azedig : La diya ou la solution d'une affaire consécutive à un meurtre.
Chfert : indemnité pour blessure grave laissant une cicatrice.
El mamun : gérant des biens de la mosquée désigné pour une année par la djemaɛt.
Igudja : déménager, changer de place ou de campement.
Igurian : mouton de deux ans.
Imirgh : agrur : tas de pierres qui rappelle l'Aar.
Imswal : personnages désignés pour choisir un arbitre.
Inigui (pl : iniyann) : témoin.
Isselmed : il a enseigné, il a éduqué.
Izmaz : répartition des frais entre les membres du groupement pour l'hospitalité, des travaux d'intérêt général… seuls les propriétaires de terrain y étaient tenus, sauf lors de la transhumance où y étaient tenus les propriétaires de troupeaux.
Leqfaft : droit de rétention.
Mayoult : Faire appel à la générosité d'une personne en lui embrassant la main, les pieds, les genoux de son cheval pour obtenir la libération d'un prisonnier de guerre. Egorger un bœuf pour un meurtre volontaire ou accidentel pour demander une trêve aux parents du défunt.
Mkiula : cadeaux en espèces ou en nature faits aux parents de la femme lors de la cérémonie de la demande en mariage.
Mtalbet : nom de la veuve pendant la période de continence.
Mezzɛa aggou : groupe de personnes tel que les fumées de leurs foyers se confondent. (Utilisé chez les Aït Hdiddou pour choisir les co-jureurs lors d'une accusation d'abus de confiance ou d'enlèvement d'une femme).
Nechlan : l'homme chez qui elle se réfugie.
Saït n leghnimt : butin de guerre.

Simi n umghar : en cas de querelle et si l'amghar intervenait pour rétablir le calme et qu'il n'y arrivait pas, il mouillait son doigt et l'essuyait sur une pierre. Si le calme n'intervenait pas avant que la salive ne séchât il infligeait une amende au récalcitrant.

Sulane : Si les partis ont accepté à l'avance la décision de l'arbitre, celle-ci est sans appel sauf si l'arbitre lui-même autorise la partie mécontente à s'adresser à un autre arbitre. (Cette autorisation est le sulane). Mais l'arbitre a le droit de refuser le sulane.

Taɛqqit (pl. tiɛqidine) : recueil de jurisprudence. Fonction et commandement d'un cheikh.

Taberraht : femme qui fuit pour se réfugier chez un homme (ichqirn).

Taddart n sidna Jebrail : la maison de notre seigneur l'ange Gabriel : la mosquée.

Tadjalt : veuve ou divorcée, c'est-à-dire opposée à taɛrrimt, la vierge.

Tagayert : homme sans parents pour le venger.

Taghuni : interdiction faite à la femme lors de sa répudiation par son époux de se marier avec tel ou tel membre de la tribu. (On dit aussi aḍaḍ).

Taghuyit n flan : mari bafoué. Indemnisation du mari trompé par l'amant de sa femme.

Takitut n hah : rendez-vous n hah. Formule prononcée devant l'arbitre désigné pour le règlement d'un litige si une partie ne s'est pas présentée ce qui lui permettra ainsi un jugement par défaut. Si le terme n hah n'a pas été prononcé, il faut trois défauts successifs pour permettre à l'arbitre de rendre un jugement contre la partie non comparante. Cette formule existe aussi en cas d'absence lors de la prestation d'un serment.

Talediyht : herbe.

Tamaddit : aide apportée à l'un des protagonistes pendant une rixe.

Tamegdoult (pl. timougdal) : tête de bétail prise à titre d'amende dans un troupeau de celui qui n'a pas respecté l'agdal.

Tamegert : le cou, vengeance par le talion. (Une vie = une vie).

Tamerut : petit bâton fixé au centre de la meule inférieure d'un moulin à bras et qui sert d'axe autour duquel tourne la meule supérieure.

Tamghart : femme âgée.

Tarakhut : petite planche ou morceau de roseau que les femmes coincent dans leur ceinture pour effiler la laine.

Tawala : troupeau collectif composé de diverses bêtes.

Tayffert : entraves.

Tazuzift : trousseau offert à la jeune mariée par son père.

Tebrith : indemnité payée par les proches d'un meurtrier à ceux de la victime pour être mis hors de ceux soumis au talion. Elle est fixée par la djemaɛt et payée par les plus proches héritiers du meurtrier. Elle peut être imputée sur la diya.

Tilbet : vêtements que porte la veuve.

Tilili : la liberté.

Tissayt : 1/3 de moud (ou 3 litres de céréales chez les Aït Morghad).

Tisugnine : indemnité due au blessé en cas d'alitement de celui-ci (chez les Aït Morghad).

Uduz n tagust : formule prononcée par les partis à un litige pour signifier qu'ils ont accepté d'aller devant un arbitre. « Ndza tagust gher flane. »

Umzegh as takamust : paroles prononcées par le père de la future mariée et signifiant que les moutons qui doivent être égorgés lors de la cérémonie ne font pas partie de la dot.

Wawghella : impuissance du mari (ichqirn).

Système de translittération

Pour transcrire les termes amazighes et arabes, nous avons opté pour le système de translittération suivant :

a	ا	gh	غ	l	ل	ṣ	ص
b	ب	h	ه	m	م	t	ت
ch	ش	ḥ	ح	n	ن	ṭ	ط
d	د	j	ج	q	ق	w (u)	و
ḍ	ض	k	ك	r	ر	y (i)	ي
f	ف	kh	خ	s	س	z	ز
ʻ	ء	ɛ	ع				

La présente translittération ne sera pas appliquée aux mots passés dans la langue française et figurant dans le dictionnaire *le Petit Robert*, tels que baroud, dahir, douar, souk, etc.

Remerciements

Mes remerciements s'adressent à toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont soutenu et aidé pour la réalisation de ce travail.

J'exprime ma reconnaissance et ma gratitude essentiellement :

Au père Michel Lafon d'El Kbab pour tous les ouvrages qu'il a mis à ma disposition et les conseils qu'il m'a prodigués avant de quitter le Maroc.

Au Professeur Michael Peyron de l'Université Al Akhawayne d'Ifrane pour ses judicieux conseils et surtout pour avoir accepté de préfacer cet ouvrage.

Au Professeur Driss Ouaouicha, Président de l'Université Al Akhawayne pour son soutien.

A Hammou Belghazi pour ses observations, son soutien, sa disponibilité, sa modestie et son intégrité intellectuelle.

A toute la famille Krari de Meknès pour sa patience et son aide lors de la saisie de l'ouvrage.

Au personnel de l'Institut français de Meknès qui a mis à ma disposition aussi bien une bibliographie nombreuse et variée qu'un cadre favorable à l'étude et à la rédaction.

Aux Professeurs Maroussia Issoumour et Abdeljebbar Boukili pour avoir bien voulu traduire un document de l'arabe au français.

A ma fille Sarah pour ses observations souvent pertinentes.

Table des illustrations

Table des matières

Partie 2
Le droit coutumier

ⵉⵏⵏⴰⵍ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⵏ ⵄⵓⵎⴰⵕ ⵅⵔⴷⵉ, ⵏⵏⴰ ⵉⵜⵜⵡⴰⵔⴰⵏ ⴳ ⵢⴰⵜ ⵏ ⵜⵎⴰⵎⴽⵜ ⵉⵃⵍⴰⵏ, ⵅⴼ ⴽⵕⴰⴹ ⵏ ⵉⵖⴱⵓⵍⴰ ⵏ ⵉⵏⵖⵎⵉⵙⵏ : ⵜⵉⵏⵜⴰⵎⵉⵏ ⵢⵓⵔⴰⵏ ⴷ ⵓⵙⵡⴰⴹ ⴰⵎⵉⵡⴰⵏ ⴷ ⵉⵔⵉⵎⵏ ⵉⵜⵜⵡⴰⵣⵕⵏ. ⵍⵍⴰ ⵉⴳⴳⴰⵔ ⵜⵉⴼⴰⵡⵜ ⵅⴼ ⵜⵎⵣⵕⴰ ⴷ ⵉⵎⵏⴰⴷⵏ ⵏⵏⴰ ⵓⵔ ⵉⵙⵙⵉⵏ ⵢⴰⵏ, ⴰⵎ ⵓⵙⵓⴷⵙ ⴰⵏⴰⵎⵓⵏ ⴰⵇⴱⵓⵔ ⵏ ⴰⵢⵜ ⵃⴷⵉⴷⴷⵓ ⴷ ⵓⵣⵔⴼ ⵏⵏⵙⵏ. ⵢⵉⵍⵉ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰ ⵓⵍⴰ ⵜⵉⵎⵓⵛⴰ ⵉⵛⵛⴰⵕⵏ ⵙ ⵓⵏⴰⵎⴽ, ⵏⵏⴰ ⵉⵖⵉⵏ ⴰⴷ ⵀⵓⵎⵎⴰⵏ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵜⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⵎⵢⴰⵏⴰⵡⵏⵉⵏ ⴰⵎ ⵜⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⴷ ⵜⵙⵏⵉⵍⵙⵜ ⴷ ⵓⵣⵔⴼ.

ⵃⵎⵎⵓ ⴱⵍⵖⴰⵣⵉ

Le livre de Aomar Kherdi, rédigé dans un style fluide, s'appuie sur trois sources d'information : les documents écrits, la tradition orale et l'expérience vécue. Il met en lumières des aspects et dimensions inconnus ou méconnus de l'organisation sociale traditionnelle des Aït Hdiddou et de son corollaire régulateur : le droit coutumier. Aussi contient-il des données riches de signification, susceptibles d'intéresser à des degrés variables diverses disciplines, notamment l'anthropologie, la linguistique et le droit.

Hammou BELGHAZI



Natif de Tounfit et ancien élève du collège d'Azrou (1950-1958), Aomar Kherdi est titulaire d'une licence en droit privé (faculté de Fès) et de deux certificats d'études supérieures (faculté de Droit de Rabat). Il a enseigné dans le secondaire et exercé à la FLSH de Meknès en tant qu'inspecteur des services économiques. Actuellement à la retraite, il se consacre à la recherche en matière de la culture amazighe.

12 DH